

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



TOMAS DE AQUINO EL SANTO
Mons. Adolfo Tortolo

SANTO TOMAS DE AQUINO,
DESDE AYER Y PARA SIEMPRE
Marcos R. González O. P.

EL PRINCIPIO DE FINALIDAD EN SANTO TOMAS
Michele Federico Sciacca

RECONCILIACION Y RENOVACION EN EL
PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS
Luigi Ciappi O. P.

SANTO TOMAS Y EL ORDEN SOCIAL
Carlos A. Sacheri

LA CONCEPCION TOMISTA DEL GOBIERNO POLITICO
Y LA SECULARIZACION DEL ESTADO MODERNO
Mario Enrique Sacchi

5

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANÁ

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redaccion: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, R. P. Dr. Benedicto Hancko S. J., Pbro. Lic. Alfonso Franck, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

Año 2 — Nº 5

Segundo cuatrimestre de 1974

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.250.156

INDICE

EDITORIAL 3

Mons. Adolfo Tortolo *Tomás de Aquino el Santo* 7

Marcos R. González O. P. *Santo Tomás de Aquino, des-
de ayer y para siempre* 18

Michele Federico Sciacca ... *El principio de finalidad en
Santo Tomás* 44

Luigi Ciappi O. P. *Reconciliación y renovación en
el pensamiento de Santo To-
más* 60

Texto de Santo Tomás:
Del Oficio para la fiesta de Corpus (trad. de Carlos A. Sáenz) 71

Carlos A. Sacheri *Santo Tomás y el orden social* 85

In Memoriam: † Guillermo Furlong S. J. 100

Mario E. Sacchi *La concepción tomista del go-
bierno político y la secula-
rización del estado moderno* 101

Texto de Santo Tomás:
De Magistro (trad. por un grupo de seminaristas e introducción
de Juan Carlos P. Ballesteros) 119

Crónica:
Alberto Caturelli *Congreso Tomista Internacio-
nal, Roma - Nápoles, 17-24
de abril de 1974* 153

Bibliografía 163

El grabado de S. Tomás que aparece en la página 91 y las viñetas eucarísticas que ilustran las páginas 71 y 77 pertenecen a Juan Antonio Ballester Peña. La imagen de S. Tomás que se reproduce en la página 25 es un detalle tomado de una crucifixión pintada por Fra Angelico.

El dibujo de la página 17 representa la abadía de Fossanova, donde murió S. Tomás, y se debe al seminarista Alberto J. Iocco, de 29 año de Filosofía. Los dibujos de las páginas 7 y 123, hechos sobre un cuadro de Fra Angelico y de Andrea da Firenze, respectivamente, pertenecen al seminarista Rubén E. Leikam, del Seminario Menor.

EDITORIAL

Con la entrega de este número a nuestros lectores quisiéramos realizar nuestro homenaje, pobre y sencillo, a aquel a quien la más alta Jerarquía eclesiástica ha llamado, por la pureza y transparencia de su vida y su doctrina, Doctor Angélico, y por su universalidad y catolicidad, Doctor Común. Por eso se ha estructurado este número teniendo en cuenta los diversos rasgos que configuran la rica y polifacética fisonomía del Santo. La experta pluma de nuestro Arzobispo, Mons. Adolfo Tortolo, delinea su perfil espiritual, su estampa de santo. Los Padres L. Ciappi y M. González enfocan a Santo Tomás como teólogo, el primero en relación con el Año Santo y el segundo con algunos problemas contemporáneos. El profesor M. F. Sciacca nos presenta al Santo Tomás filósofo, considerando uno de los aspectos esenciales de su pensamiento como es el principio de finalidad. Nuestro colaborador Carlos A. Sáenz ha traducido ajustada y magistralmente los himnos del Oficio de Corpus Christi en los que se nos manifiesta Santo Tomás como alto poeta místico y metafísico. Una traducción del "De Magistro" nos revela el Santo como educador. Nuestros colaboradores C. A. Sacheri y M. A. Sacchi nos descubren un Santo Tomás cuyo pensamiento eternamente vigente ilumina de manera inesperada tanto el orden social como el político. El profesor A. Caturelli, presente en el Congreso Tomista Internacional recientemente realizado en Roma, nos relata algunos aspectos del mismo, poniéndonos así en contacto con el quehacer tomista actual.

Ha querido ser esta una empresa enfocada en común por el Seminario y la Revista contribuyendo para ello el trabajo de nuestros seminaristas en la traducción de algunas páginas de Santo Tomás, en la selección de los documentos del Magisterio sobre el Aquinate y en los grabados que ilustran este número.

Evidentemente, si quisiéramos hacer el elogio del Príncipe de las Escuelas nos bastaría con traer a colación los distintos textos con que los Sumos Pontífices le han prodigado su alabanza o recomendado su doctrina a partir de Juan XXII, en la Bula de la canonización del Santo en 1323, continuando con la Bula "Mirabilis

Deus” de S. Pío V (1567), Clemente VIII en su Constitución *Sicut Angeli*” (1592) y sobre todo con León XIII quien no sólo por su Encíclica “*Aeterni Patris*” (1879) sino también por todas las medidas tomadas posteriormente es considerado como el verdadero iniciador del movimiento de retorno al tomismo, y pasando por S. Pío X con su *Motu Proprio* “*Doctoris Angelici*” (1914), Benedicto XV con su “*Non multo post*” (1914), Pío XI con su Encíclica “*Studiorum duces*” (1923), Pío XII con la “*Humani Generis*” (1950), hasta llegar así a Pablo VI quien en distintas oportunidades y ocasiones ha recomendado frecuentar a Santo Tomás (cf. por ejemplo, su alocución a la Pont. Univ. Gregoriana, 12-III-1966, o su discurso al Congreso Tomista Internacional, 20-IV-1974).

Quizás alguno, viendo la simple enumeración precedente, pudiera objetar que, con el avance del pensar moderno, Santo Tomás ya ha sido superado y por esa razón no figura en la recomendación que sobre la enseñanza da el último Concilio, el Vaticano II, el cual a pesar de referirse expresamente a la formación sacerdotal en uno de sus Decretos, no hace mención explícita de ningún autor ni escuela, pareciendo por tanto dejar librada la formación filosófica a la simple elección y gusto del profesor de turno. Sin embargo se equivocaría quien así pensara, pues el Decreto de referencia, en su N° 15, dice expresamente: “Enseñense las disciplinas filosóficas de forma que los alumnos lleguen, por encima de todo, a un conocimiento sólido, coherente, del hombre, del mundo, de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez”, haciendo con estas palabras referencia directa a la Encíclica “*Humani Generis*” de Su Santidad Pío XII en la que, como sabemos, se recomienda vivamente el estudio de la filosofía de Santo Tomás. De sobra son conocidas las dificultades por las que atravesó el texto conciliar hasta su redacción definitiva, o las vivaces discusiones que indujeron a evitar la fórmula de filosofía tomista, escolástica, perenne, que podían dar lugar a diversas interpretaciones y provocar inútiles reacciones. Pero más importante que la elección de una fórmula es la afirmación de un contenido, es decir, el conjunto de aquellos grandes principios, que son la natural expresión de la razón humana y que por tanto poseen un valor universal y perenne, ya incluidos inicialmente en las antiguas filosofías, ampliamente desarrollados en las grandes escuelas del medioevo, y abiertos a todos los sanos progresos de la verdadera filosofía.

Es cierto que en la moderna filosofía hay corrientes inmanentistas, relativistas, pragmatistas, etc..., que se oponen radicalmente a los principios constitutivos de aquel “patrimonio filosófico de perenne va-

lidez”; y es también cierto que tales corrientes penetran aún en las facultades de filosofía católicas e incluso eclesásticas, repitiendo a menudo con etiquetas nuevas viejos errores ya refutados. Por esto es importante asegurar al joven aspirante al sacerdocio una formación filosófica profunda, racional, coherente, abierta a las instancias de la revelación cristiana y del mundo contemporáneo, que lo prepare debidamente a la teología y al apostolado.

Más abierto y franco es el espaldarazo que da el Concilio Vaticano II a la teología del Doctor Angélico. En el N° 16 del Decreto ya mencionado, luego de disponer se propongan los temas bíblicos en la enseñanza de la teología dogmática y se explique la contribución de los Padres tanto orientales cuanto occidentales así como la historia del dogma, dice: “tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás”. No creo se necesite abundar en consideraciones para comprender la importancia que el Concilio le asigna a la teología especulativa bajo la inspiración de los principios tomistas. De paso digamos que es cierto que el dogma no impone ninguna filosofía, pero también lo es que no toda filosofía es compatible con el dogma, como piensan y afirman muchos.

Sin embargo para una válida reflexión teológica no basta referirse verbalmente a los principios de Santo Tomás y repetirlos con fidelidad formalista, pero con un espíritu totalmente distante del verdadero tomismo. No olvidemos que el gran mérito de Santo Tomás es haber comprendido, con la clarividencia del genio, la necesidad de un humanismo cristiano. No temió que la piedad cristiana quedase contaminada por el contacto con una filosofía de origen pagano, como la de Aristóteles. Llevado de un respeto inmenso a la razón y de una confianza intrépida en la unidad de la verdad creyó en la posibilidad y aún en la necesidad de la síntesis entre razón y fe; síntesis exigida tanto por la una como por la otra ya que ambas derivan de la misma fuente y llevan al mismo fin, la plenitud de la verdad, que es Dios.

La originalidad de Santo Tomás no está en su fidelidad a unos principios, sino en su manera de interpretar, elucidar, fundar el contenido y el sentido de esos principios, a los que jamás consideraría separadamente, sino siempre en su relación con la realidad. De ahí que si el filósofo o el teólogo quieren ser fieles al pensamiento tomista deberán confrontar permanentemente sus principios con la problemática

moderna y tratar de integrar en su síntesis las ideas válidas. "Sólo el contacto real entre los principios tradicionales y las necesidades del pensamiento actual puede dar origen a un tomismo viviente" (L. de Raeymaeker).

Cerremos este breve comentario trayendo a colación las sabias palabras de A. Dondeyne: "la filosofía moderna cometería un error ignorando la Edad Media, igual que el tomismo de hoy sería infiel al espíritu de Santo Tomás si pretendiese no tener en cuenta las aportaciones del pensamiento contemporáneo. Un tomismo cerrado en sí mismo no podría ser una filosofía actual y viviente capaz de responder a las necesidades de la cultura moderna... un tomismo actual, viviente, no es una cosa ya hecha, sino una tarea por hacer". Este es el mejor homenaje que podría hacerle el tomismo a Santo Tomás.

P. SILVESTRE C. PAUL

Rector del Seminario

Director de MIKAEL

TOMÁS DE AQUINO EL SANTO

I. LA SANTIDAD

Quizá ninguna palabra sea tan privativa de Dios como la palabra Santidad. "Yo soy Santo; sólo Dios es Santo", no son expresiones de un simple atributo. La Santidad en Dios es mucho más. Es el medio vital en que vive Dios necesariamente, penetra toda su realidad **ad intra** y toda su acción **ad extra**. Es el halo del misterio que lo separa de todo. Pero es también lo absolutamente suyo.

Todas las culturas han reconocido y reconocen la preeminencia del valor Santidad, y consienten en que el santo es superior al héroe, al sabio y al genio. El mismo sentido popular cuando quiere exaltar la bondad de alguien lo expresa todo diciendo: es un santo.

Pero ¿en qué consiste la Santidad? Santo Tomás de Aquino —cuya Santidad quisiéramos entrever— nos señala dos elementos esenciales en la Santidad de Dios; negativo uno y positivo el otro. La Santidad exige inmunidad de pecado y absoluta adhesión a Dios o unión con Él. Es decir: adhesión total a Sí mismo.

Dios y el pecado metafísicamente se rechazan y se oponen. En Dios no hay pecado ni tiniebla alguna. Vive en un océano de pureza inmaculada y en un abismo de luz incorruptible. Se extasía contemplan-



do su límpida pureza. Esta contemplación eterna, siempre en acto, lo embebe en la unión frutiva del amor a Sí mismo. En esto consiste la Santidad de Dios.

Su vida **ad intra** y su acción **ad extra** son santas, porque surgen de la Fuente misma de toda Santidad. Una breve frase expresa bellamente esta incuestionable realidad cuando afirma: "Dios santifica todo lo que toca".

Esta substancial Santidad de Dios se nos hizo visible y comunicable en Cristo. "El Santo que de ti nacerá..." en el anuncio del Ángel marca el carácter específico y sagrado de quien nacería de la "llena de gracia". Desde ese instante, Cristo Jesús, prototipo de toda Santidad, viene al mundo "lleno de gracia y de verdad", y "de su plenitud todos recibimos".

Gracia y Santidad se confunden entre sí. Por eso Cristo al comunicarnos su gracia nos santifica, al santificarnos nos transforma en Él, al transformarnos en Él nos diviniza. Nos introduce en la plenitud de vida que es Dios.

Ser santo entraña aversión —odio es mejor—, pero aversión irreconciliable con el mal y una adhesión total al bien. Ser santo equivale a vivir en el orden en que vive Dios y al modo de Dios. Ser santo es elegir a Dios y mantener inmutable esta elección, aun a costa de la vida. Ser santo significa estar en Dios —*in esse in Deo*— en grado sumo hasta lograr la fusión más plena en Él. Ser santo, dentro de la mística paulina, es ser Cristo de algún modo.

Pero al mismo tiempo ser santo es responder a una incuestionable exigencia de Dios **ab aeterno**: "Sed santos porque Yo soy Santo".

Todo santo lo es en la medida en que participa de la Santidad de Dios y encarna en sí aquellos elementos esenciales: inmunidad de pecado e inquebrantable o absoluta unión con Dios. En este maravilloso proceso, en que Dios y el hombre se adunan, hay constantes: la verdad, el amor, la gracia. La primacía la tiene el amor.

Hay también variantes: cada hombre, su libertad personal, su coyuntura histórica.

Interviene Dios con su plan concreto sobre cada ser humano, así como sobre toda la humanidad. La irrepetibilidad de los hombres nos advierte la irrepetibilidad de los santos. Cada hombre es un mundo nuevo; pero el santo lo es muchísimo más. La naturaleza configura distinto a cada rostro. Los rostros de la gracia son más distintos todavía.

Cada santo es una imagen viva de Cristo, gestada desde la profundidad de la gracia y proyectada hacia afuera con el misterio de una misión personal volcada en su corazón y puesta sobre sus hombros.

Esta singularidad de cada santo puede ser llamada forma personal de Santidad. A la pregunta en qué consistió la Santidad de San Francisco de Asís o de Santo Tomás de Aquino, contestamos con la mirada puesta en ese rostro singular que forjó la gracia en Francisco de Asís o en Tomás de Aquino.

II. LA SANTIDAD DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

¿En qué consistió la Santidad de Tomás de Aquino? A esta pregunta sólo se puede responder de un modo aproximativo. Podríamos decir genéricamente que Santo Tomás de Aquino vivió en el amor a la verdad, la verdad del amor.

Vivió innegablemente el amor a la Verdad como misterio propio y como vocación personal, sin otro interés ni otro compromiso que ella misma. Por eso la hizo conocer y la hizo amar. La intensa y fuerte luz de la Verdad proyectó la totalidad de Tomás de Aquino hacia el Bien, al que se unió identificándose con él como objeto de su amor.

El fue con Dios el co-actor de su proceso personal, sin división, sin fisura, sin interrupción, proceso de múltiples exigencias: a mayor verdad mayor amor. A mayor amor mayor verdad.

Pero en último análisis Verdad y Amor son Dios mismo, conocido y amado. Por eso su sed de Verdad y de Amor fue infinita. Con esa Verdad y ese Amor comenzó a vivir, animando la realización de su personalidad con el vigor de ambos. Marcó su vida con el estilo espiritual de los perfectos y selló en ese mismo estilo sus obras todas.

Volvamos, pues, a la pregunta inicial: en qué consistió la Santidad de Tomás de Aquino. El testimonio unánime de sus coetáneos afirma que desconoció la culpa. Poco o nada el pecado tuvo que ver con él, no por falta de pasiones o de estímulos, sino por un precoz ordenamiento de valores.

La gracia necesita de la naturaleza. Y cuanto mejor es la naturaleza mejor será la alianza de las dos y mejores serán sus frutos.

La culpa, y sobre todo la culpa repetida, tara al hombre; lo corrompe. En estos casos, asaz frecuentes, la gracia debe agotar su propia virtud curando heridas, purificando zonas de la conciencia, borrando há-

bitos, disponiendo el corazón del hombre a convivir con Dios. En el drama de los convertidos hay mucho de esto.

En cambio cuando el orden sobrenatural ancla en el niño, cuando sus potencias vírgenes se dejan instrumentar por la gracia, cuando la gracia y la naturaleza tempranamente se alían de un modo total y estable, en cierto modo se suprimen los contrarios y se le restituye al alma la justicia e integridad originales.

La historia de la Santidad nos presenta con relieves muy fuertes y personales a dos santos que han vivido así desde la mañana de su vida: Santo Tomás de Aquino y San Francisco de Sales.

Ambos se entregaron a Dios entendiendo que esta entrega sólo podía ser absoluta e incondicional. Ambos padecieron al iniciar la juventud una prueba crucial. La magnitud de esta victoria les ahorró toda lucha futura. Radicados en una pureza angelical, vivieron la "familiaritas divina" con la ingenua espontaneidad del niño pequeño que se mueve y vive en el palacio de su padre. Ambos mantuvieron un maravilloso equilibrio psicosomático. Ambos poseyeron de un modo eminente el don de la paz interior y pudieron comunicarlo en abundancia. Ambos personificaron una vida mística, tempranamente unitiva, más allá de los fenómenos místicos. Ambos lo vivieron a Cristo internamente con tal intensidad que ellos mismos se convirtieron en imágenes vivas del Señor; en Cristos redivivos.

III. SANTO TOMÁS Y LA VERDAD

El hombre está hecho para la verdad y para el bien. En escala ascendente, está hecho para la Verdad absoluta y para el Bien supremo. Verdad y Bien que es Dios.

Pero Dios no suprime el ascenso y el esfuerzo en la búsqueda de la verdad natural. Al contrario, los afirma. Todo el universo nació de Él, y en grados distintos lo hace visible la creación entera.

Tomás de Aquino busca la verdad por sí misma, sin compromiso intelectual alguno. Su mente y su libertad interior son de un rarísimo metal humano. Aprendió a preguntarse por el ser de las cosas: ¿qué es esto? para pasar de inmediato a la pregunta: ¿para qué es esto? La verdad del ser y la verdad del fin. Y el fin determina necesariamente un orden. Orden de ideas, orden de principios, orden de vida, orden de conducta.

Desde este simple punto de vista él puede remontarse —y se remonta— hasta el mismo corazón de Dios. El itinerario de su mente para subir a lo alto o para descender a lo más profundo está definitivamente trazado y sus trazos son seguros.

La cosmovisión, como la antropovisión, le son claras y perfectas. La luz y el orden de la Redención les dan un nuevo sentido, un sentido superior: el sentido teocéntrico. Dios, Principio y Fin de todo el universo.

Cuando San Ignacio de Loyola escriba su Principio y Fundamento no hará otra cosa que repetir un principio metafísico entrañado en toda la teología del Angélico. Los modernos llaman a Santo Tomás "el genio del orden". Pero más que genio debiera llamarse el santo del orden esencial; orden que parte de la verdad y se estructura en la finalidad de todo y de todos.

La verdad, aprehendida por el hombre, concebida en su mente, no acaba con ser imagen de la cosa conocida y su adecuación intelectual. La verdad exige una respuesta. Pero cuando la verdad aprehendida es Dios, Dios irrumpe en la mente humana como luz y la respuesta que pide es la aceptación total de Sí mismo. Es indudable que las consecuencias de esta aceptación tienen un carácter absoluto para el hombre.

El miedo a la verdad es el miedo a la claridad de sus exigencias. El amor a la verdad, la fidelidad a la verdad, revelan de un modo claro y terminante el valor del hombre. El miedo, el desvalor.

Qué raras son en la historia personalidades tan firmemente adheridas a la verdad como lo es Santo Tomás de Aquino. Vive la verdad, la realiza, la transmite. Este servicio fue para él un jugarse entero, casi siempre solo.

Aunque de paso, cabe señalar aquí el rico y fuerte contenido de algunas frases bíblicas, dirigidas no sólo al orden de la fe, sino también al orden simplemente humano: amar la verdad, hacer la verdad, transmitir la verdad, santificarse en la verdad. Estas expresiones y su contenido fueron el pan cotidiano del Angélico.

Santo Tomás de Aquino se desposó íntegramente con la Verdad. Se fusionó con ella. Fue más feliz y afortunado que San Francisco de Asís, quien desposado con la pobreza —su amada temporal— debió cambiarla en el umbral del cielo por la opulencia divina. Santo Tomás, en cambio, se desposó con la Verdad y "la verdad del Señor permanece eternamente". En este deposorio se cumplió para el Angélico el

apóteagma agustiniano: el hombre es lo que el hombre ama. "Amas cielo, eres cielo. Amas Verdad, eres Verdad".

La verdad tiene sus propiedades, sus calidades propias. La verdad transforma en ella porque transfunde sus propias calidades. La verdad es eterna, es inmovible, es imperturbable, es pacífica, es fecunda. Es incorruptible y fiel, es inalterable. En qué forma extraordinaria se percibe la proyección de la Verdad —vivida y convertida en alma propia— cuando se recuerda que el Verbo de Dios, hecho carne, se definió a Sí mismo al decir: "Yo soy la Verdad". En última instancia sobre este módulo divino dejó correr el Angélico su pasión por la verdad.

Santo Tomás operó preferentemente en el ámbito de la Verdad revelada, de la que fue heraldo y maestro. La verdad revelada le devolvió la llama serena de su fuego con la luz y el sabor sobrenatural de la contemplación. La Verdad revelada hizo de él uno de los más eminentes contemplativos. La nostalgia del cielo, la nostalgia de la Trinidad, como herida en el alma, lo acompañó siempre.

IV. SANTO TOMÁS Y LA VIDA CONTEMPLATIVA

La madurez espiritual suele manifestarse por la unidad interior, traducida en la unificación de las potencias. Por un mismo acto se entiende y se ama.

La vida moral de Santo Tomás, su virtud, la heroicidad de sus virtudes, es un libro escrito para el cielo. Los testimonios recogidos en el proceso de canonización aseguran la verdadera santidad de este "teólogo de Dios". La ven desde la cumbre, desde su santidad lograda. Desde allí desaparecen los detalles.

La piedra de toque es el amor, es la caridad. Los testimonios sobre la heroicidad de sus virtudes son unánimes pero poco explícitos, si se exceptúa el testimonio de su ferviente piedad eucarística, señalada concretamente por todos. Pero están sus obras, de las que emerge su extraordinaria personalidad de santo, inmerso siempre en una constante vida teologal.

Afirmamos un primer presupuesto. Santo Tomás —el hombre de la Verdad— vivió lo que escribió. Y lo vivió desde el lado de Dios, experimentalmente.

Su vida teologal se caracteriza por la primacía de la contemplación y, como consecuencia de ella, su nostalgia por el cielo.

Quien afirma que su misión propia, su vocación, consiste en transmitir a los otros las riquezas de las cosas contempladas, "contemplata aliis tradere", debe ser estudiado desde aquí: el hombre que ve a Dios y que padece a Dios. La "visio Dei viventis et videntis" crea en el alma un supersentido: el sentido de Dios. Sentido que sólo Dios puede comunicar al hombre como signo del soberano amor con que Dios ama. Quien recibe este sentido queda santificado, queda endiosado.

Contemplar es entrar en las profundidades de Dios, en el abismo de su luz, no ya por el impulso de la mente, sino por la atracción del amor.

A la fórmula de Santo Tomás: "simplex intuitus veritatis" añade uno de sus mayores discípulos: "sub influxu amoris" (Juan de Santo Tomás). La Fe sola no contempla. Contempla el Amor operante bajo la dulce presión del Espíritu Santo.

La contemplación es toda una trama viva de Fe y de Amor. Es obra de Dios que se ofrece a Sí mismo como Don divino para ser saboreado, para ser gustado.

Desde el lado de Dios todo es simple, todo está dado, todo está a disposición del alma para su fruición y su gozo. Desde el lado del hombre todo suele ser complejo y arduo. Las disposiciones interiores del alma —positivas o negativas— ejercen marcado influjo.

En Santo Tomás de Aquino se dieron disposiciones positivas en grado sumo. Hasta sus ancestrales estirpes contribuyeron a su calidad contemplativa. Su amor a la verdad, su sentido del orden, su vida intelectual, su acendrado espíritu de oración, su amor al silencio, dieron ese toque esencial que dispone plenamente al "pati divina".

Consciente de que lo natural y lo sobrenatural no se yuxtaponen, sino que deben insertarse vitalmente en la unidad, logró esa plenitud humano-divina semejante a la vida teándrica del Señor.

Comenzó a vivir aquello que él mismo llamaría en una síntesis poderosamente densa "la gracia de las virtudes y de los dones", abriéndose él mismo a las exigencias de la Fe, del Amor y del Espíritu Santo, y dándose luego todo él mediante esa entrega que en los místicos toma el nombre de pasividad.

El mismo Dios es quien exige esta pasividad para realizar su obra, para penetrar todo en toda el alma y ser Él conductor omnímodo de ella. La divinización del alma, meta de la vida sobrenatural y de la acción propia de Dios exige este ilapso de Dios en el hombre, este

toque de "substancia a substancia" (S. Juan de la Cruz). De este modo, transformado en Dios, participa el hombre no sólo de la naturaleza divina, sino también hasta de las operaciones más arcanas de Dios. No en vano el hombre es por gracia lo que Dios es por naturaleza (S. Juan de la Cruz).

En Santo Tomás esta transformación divinizante ocurrió en la mañana de su vida, pura el alma, totalmente disponible a la acción de Dios. De ese haz de misterios contenidos en "la gracia de las virtudes y de los dones" surgió su vida mística. Por obra de esta gracia fue participando en el vivir y en el obrar de Dios, y sobrepasado el cerco de la luz inaccesible, entró en consorcio con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo, y comenzó con Ellos el "sacrum convivium", incoado **in via**, consumado **in patria**.

Su vida mística fue la de los perfectos casi **ab initio**. No necesitó de las noches oscuras para purificar y afirmar sus virtudes teologales. Tampoco se dieron en él los fenómenos místicos provocados por un incipiente e imperfecto modo de convivir con Dios. Su adaptación a lo divino tuvo mucho de connatural. Su experiencia mística nos recuerda la de María Santísima: sin asombros, sin violencias, sin éxtasis.

Es indudable que esa rara conjunción de lo humano y de lo divino, de lo natural y de lo sobrenatural que se dio en él, hizo de Santo Tomás uno de los prototipos de vida mística más acabados y de mayor relieve.

La contemplación no es sólo la suprema actividad del alma, sino también la más propia del hombre y la más deleitable —"operatio homini maxime proxima et delectabilis". Y subraya el Santo: "a la contemplación como a su propio fin se ordena toda operación humana".

La contemplación es experiencia íntima de Dios por vía de amor. Tiende a la mutua inserción entre el Dios contemplado y el alma contemplante. La Fe se proyecta en luz y en verdad —una cuasi visión— y el Amor en unión que hace de Dios y del hombre un sólo espíritu.

De esta manera la contemplación deja de ser un acto y se convierte en una forma de vida. Por esto mismo Santo Tomás no se contenta con atisbos de contemplación: tiende a su plenitud como el niño a su condición de adulto.

Es un principio clave en su vida el principio que categóricamente establece para la actividad apostólica: sólo es válida aquella que deriva de la plenitud de la contemplación.

Su vida activa fue su magisterio. Vivió lo que enseñó. De este modo toda su teología fue oración, fue conversación con Dios, fue contemplación de Dios. La Trinidad, Jesucristo, la Eucaristía, la Gracia son temas que fluyen de él con esa sobria unción de lo auténticamente sagrado. Temas gustados gracias a la sobrenatural Sabiduría que colmó su espíritu.

Los santos suelen tener un vocabulario propio, y un propio horizonte espiritual. Se cumple en ellos la afirmación del mismo Jesús: "de la abundancia del corazón hablan los labios". Los santos hablan de lo que sienten, de lo que viven. La insistencia en ciertos vocablos descubre un profundo filón del clima espiritual que están viviendo. Así ocurrió en Santo Tomás. En todos sus textos abundan estos substantivos, o sus correspondientes verbos o adjetivos; citados al azar: **fruitio, gaudium, desiderium, pax, patria, lumen, beatitudo, visio, felicitas**.

Son substantivos que él vive, y de cuya substancia nutre su espíritu. Vocablos que le son familiares por la riqueza mística común a los perfectos.

No suya, pero sí de su tiempo y de su Escuela, y que él hizo suya, es esta afirmación que contiene todo el misterio de la vida espiritual: "adhaerere Deo et Eo frui". La vivió con intensidad insospechada. Este "frui" ubicado en el mismo nivel que el "adhaerere" tiene una fuerza y un valor universal.

Una de sus oraciones termina con un final descriptivo que nos hace gustar el cielo: "Et precor Te, ut ad illud ineffabile convivium me perducere digneris, ubi Tu cum Filio tuo et Spiritu Sancto, Sanctis tuis es lux vera, satietas plena, gaudium sempiternum, jucunditas consummata, et felicitas perfecta".

V. LA NOSTALGIA DEL CIELO

Su nostalgia del cielo fue nostalgia de Dios, ya que el cielo es Dios. Esta nostalgia se dio en él —volvemos a compararlo con la Madre de Dios— al modo como se dio en María Santísima.

Su nostalgia no es febril, inquieta, o angustiante. Su corazón no late ni ansioso, ni impaciente.

Ciertamente tiene sed de Dios: "... quod tam sitio". Pero es la sed metafísica del Bien total y sumo. Se asemeja más a "la llama de amor viva que tiernamente hiere" de San Juan de la Cruz que al "muero porque no muero" de Santa Teresa.

Sabe que la gloria ha comenzado en él. La **inchoatio gloriae** no es el punto geométrico que da comienzo a una línea. Es la posesión frutiva de Dios, ya y ahora, y que avanza como la luz del día al iniciarse el alba.

Su espíritu está colmado con la luz y la presencia de Aquél a quien ama desde lo más profundo de su ser. Su alma está en paz y goza en la posesión de su Bien que lo sacia plenamente, aun cuando pide más de Dios.

Espera en quietud imperturbable la próxima, la inminente revelación de Dios. Quiere verlo, desea verlo porque lo ama. Y "el amor no se contenta sino con la presencia". Pero quiere verlo cuando Él lo quiera.

En su nostalgia de Dios no está ansioso, pero acelera su paso a medida que su amor crece. Siente en carne propia aquel principio que él mismo expusiera tantas veces: "El movimiento es más rápido cuanto más se acerca al fin". "Motus in fine velocior".

Su nostalgia del cielo no es tedio ni cansancio, no es evasión ni angustia, no es egoísmo ni refugio. Es la ley del retorno. Es volver al punto de partida, al modo como el Hijo y el Espíritu Santo incesantemente retornan al seno del Padre.

Una de sus expresiones más sublimes, y que nos ofrece como apertura de su propia intimidad espiritual, es la contenida en este himno: "Trina Deitas... per tuas semitas duc nos, quo tendimus, ad lucem quam inhabitas". Entre tanto espera con esperanza teologal.

Cada Santo tiene sus preferencias o sus afinidades con el mundo sobrenatural. No sabremos hasta la eternidad cuál fue la suya. Sin embargo su recurso tan frecuente a la visión beatífica —no como punto final de una lucha, de un drama y ni siquiera de un destierro— sino como término de la ley de gravedad espiritual, como invitación a la contemplación facial de Dios, su familiar amistad con los Ángeles y los Santos, nos sugieren una profunda afinidad con el mundo de la gloria. Una dulce y constante presión lo impulsa hacia la visión facial de Dios.

Es que su corazón ya era el cielo.

SÍNTESIS FINAL

Es cierto que la piedad popular no venera mucho a Santo Tomás de Aquino, y puede ser cierto que los teólogos no lo invoquen, pero la Divina Providencia añadiéndole el nombre de Angélico, a la par del

propio, consagraba a un Arquetipo irrepetible. Y Arquetipo irrepetible por esa insólita fusión de sabio, genio y santo.

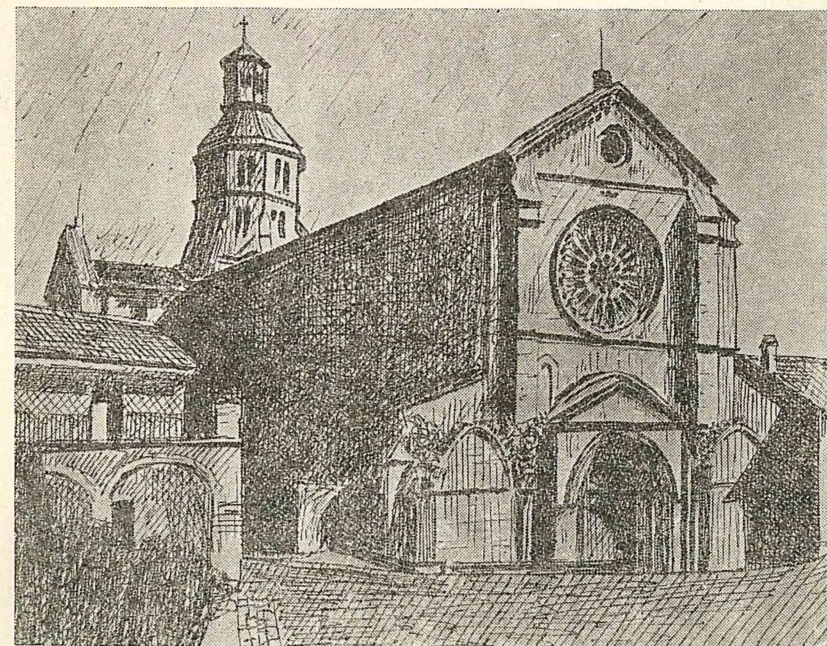
Existe una oración suya, llamada oración de oro, que diariamente recitaba ante el Santísimo Sacramento, en la que la psicología, la ascética y la mística componen la trama de un verdadero tisú espiritual. De ella fray Luis de Granada hizo esta preciosa traducción:

"Oh mi fino y amante buen Jesús, verdadero Dios escondido en este Sacramento, dignate despachar favorablemente mis ardientes súplicas.

"Tu beneplácito sea mi placer, mi pasión, mi amor. Concédeme que lo busque sin descanso, lo halle sin tardanza, lo cumpla con amor. Muéstrame tus caminos, enséñame tus sendas y dame a conocer hasta la definitiva salvación de mi alma los designios que sobre mí tiene tu amantísimo Corazón".

ADOLFO TORTOLO

Arzobispo de Paraná



SANTO TOMÁS DE AQUINO, DESDE AYER Y PARA SIEMPRE

“La doctrina de éste tiene sobre las demás, exceptuada la canónica, propiedad en las palabras, orden en las materias, verdad en las sentencias, de tal suerte que nunca a aquellos que la siguieren se les verá apartarse del camino de la verdad, y siempre será sospechoso de error el que la impugnare” (Inocencio VI, **Sermón sobre S. Tomás**, cfr. León XIII, Enc. “Aeterni Patris”, 13).

I. EN LA TIERRA

1. Nacimiento

Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es Señor de la vida y de la muerte.

Cuando en Oriente se aproxima la caída del brazo refulgente del Gengis-Khan (+ 1227), Dios causa en Occidente el nacimiento de Tomás de Aquino, bajo el pontificado de Honorio III, para constituirlo en medio de la Iglesia y de la Cristiandad como sol, como supremo analogado de los teólogos de Cristo y pluma predilecta de su Cuerpo Místico.

Tomás de Aquino nace en la fortaleza de Rocasecca, en la provincia de Nápoles, a fines de 1224 o principios de 1225. Hijo de Landolfo de Aquino, señor de Rocasecca, y de Teodora de Teate. Romano-germánico.

2. En la Iglesia y en la Orden de Santo Domingo

El hombre es social por naturaleza. Dios eleva al hombre al orden sobrenatural y lo integra en una comunidad mística. El

hombre en la tierra conserva defectible a su libertad, y puede hacer, hasta cierto punto, estéril el misterio de la gracia, cayendo en el abismo del pecado. El pecado original abate al hombre y a la tierra; y aunque el hombre, expulsado del Paraíso, puede hacer algunos actos buenos según su naturaleza racional, sin embargo, no puede por sus solas fuerzas escapar del abismo. Para la salvación es necesaria la Encarnación del Verbo y la gracia que brota de la Encarnación.

Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, es el que abre las puertas del cielo y arranca del abismo; es la fuente de la gracia contra el pecado; el que establece la Iglesia como comunidad de salvación. Él es quien dirige la vida del hombre haciéndolo peregrino hacia la vida eterna; quien posibilita y realiza profundamente la historia del hombre como proceso de salvación, opuesto al proceso mundano de marcha hacia el infierno, dirigido por Satanás, quien por su parte, en cuanto puede, agita los pueblos y convierte en polvo a los hombres.

Tomás de Aquino no es extraño al drama supremo de la salvación del hombre. Por el contrario, es uno de sus actores más destacados, por la gracia de Dios. Desde el bautismo hasta la muerte y la vida eterna se encuentra en la bondad, en la fuerza de Cristo, en la Iglesia. Y más especialmente se cumple en él la consagración dominica, sacerdotal y religiosa.

Apenas tiene cinco años cuando sus padres lo hacen ingresar como oblato en el monasterio benedictino de Monte Casino (1230). Allí, en el despertar de su inteligencia y en el dinamismo primero de su fe, esperanza y caridad, pregunta con insistencia “quid est Deus” “qué es Dios”. Y en realidad, en esta pregunta —con su correlativa respuesta— se contiene la definición providencial de Tomás de Aquino. Él es alguien que pregunta por Dios, que recibe de Dios una respuesta y la enseña con la máxima caridad y fidelidad. Pregunta, responde y enseña, en la íntima presencia de Dios, por la **caritas**, que enciende y da calor a su alma.

Si hay un ángel que es “quis sicut Deus” “quién como Dios”: Miguel; hay un hombre, como un querubín, que es “quid est Deus” “qué es Dios”: es Tomás de Aquino.

El autor convenientísimo de la respuesta a esta pregunta es el mismo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo (Yavé, Elohim). Dios responde en el Hijo encarnado (Hebr. 1,1 ss) y en el viento del Espíritu.

El Padre, el Hijo y el Espíritu comunican su acción a la Iglesia que es una, santa, católica, apostólica y romana y es de contemplación, amor, magisterio y gobierno.

En la Iglesia, existe una Orden Religiosa establecida providencialmente en el mismo siglo XIII, como ámbito comunitario, sacro y místico, para una vida y un vivir de este signo: es la Sacra Orden de los Hermanos Predicadores.

S. Domingo de Guzmán, español, varón apostólico, heredero espiritual de la lucha de siglos de España contra musulmanes y judíos, por la religión católica, la ortodoxia, la política y la tierra, es llamado por Dios —antes que Tomás de Aquino— para la fundación de esta Orden.

S. Domingo de Guzmán es el varón que comprende y ama el valor primordial de la palabra, según el Antiguo y el Nuevo Testamento: “Vosotros os acercásteis, quedándoos en la falda del monte, mientras éste ardía en fuego, cuyas llamas se elevaban hasta el corazón del cielo: tiniebla, nube y oscuridad. Entonces os habló Yavé de en medio del fuego y oísteis bien sus palabras, pero no visteis figura alguna; **era sólo una voz**. Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos que escribió sobre las tablas de piedra” (Deut. 4,11-13).

“Y el **Verbo** se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (Jo. 1,14) (1).

La Orden dominica es la Orden del Señor o Verbo encarnado (2), religiosa, apostólica, constituida como órgano caritativo y sapiencial de la Iglesia, bajo la dirección del Pontificado, para la predicación del Evangelio a fieles e infieles, judíos y gentiles, ilustrados e ignorantes, príncipes y súbditos, sacerdotes y laicos, para Dios mismo.

En esta Orden, la palabra es contemplativa, realista, amante de Dios, cantada e implorante como en la Orden benedictina y en otras Órdenes contemplativas; es obediente a Cristo como la Iglesia; es virgen siguiendo los pasos de María; es pobre, en hermandad con la Orden franciscana; y se pronuncia por la cari-

(1) Cfr. Mt. 26,26-29; Hebr. 1,1-4.

(2) Cfr. *Suma Teol.* III, 16, 3, ad 3.

dad, la sabiduría y el sacerdocio, para ser profundamente evangélica con eficacia de gracia y llamado a la gracia.

Resulta del todo lógico el ingreso del joven Tomás en esta Orden. Él mismo confirma su decisión en las pruebas de la fortaleza de Rocasecca, en la que es encerrado por su familia, y desde donde fuga por una ventana y con una cuerda, hacia Nápoles (fines de 1245), al rápido galope del corcel.

En la Orden de S. Domingo —en Colonia— encuentra al sabio Alberto de Bollstädt (el Magno). El joven se convierte en su discípulo, y la fraternidad y amistad entre los dos ya no se acaba nunca.

Alberto Magno es santo, filósofo, teólogo, contemplativo y estudioso de la naturaleza (3). Conoce toda la filosofía conquistada por el hombre hasta su tiempo, y por ende, el pensamiento de Platón y Aristóteles. Es el que inicia la conquista para el Cristianismo de la obra de Aristóteles; conquista que culmina su discípulo predilecto, “el buey mudo”, Tomás de Aquino.

El Aquinate, ordenado sacerdote (4) y terminada su carrera, inicia su enseñanza en Colonia (1251-1252). Pero luego su vida se desenvuelve, señaladamente, entre París, Roma y la Corte Pontificia (un tanto volante entonces), y Nápoles.

Celebra Misa, contempla y ama a Dios, enseña, escribe y predica. Es fiel a su Orden y a la Santa Sede. Los Pontífices lo tienen notablemente cerca. S. Luis, Rey de Francia, lo consulta con frecuencia. También se ocupa del problema de los judíos y del esoterismo.

Su producción escrita es de un valor incalculable. Basta recordar sus Lecturas sobre los evangelios de S. Mateo y S. Juan, y sobre las epístolas de S. Pablo; sus Exposiciones de Aristóteles (de los Físicos, de la Ética a Nicómaco, de los Metafísicos, etc.); la Suma contra los Gentiles; y sobre todo la Suma Teológica.

Tomás de Aquino culmina la médula y vertiente sapiencial en la Orden de S. Domingo. Su sabiduría es mística, teológica y filosófica.

(3) Patrono de los cultivadores de las ciencias naturales.

(4) Por el Arzobispo de Colonia, Conrado de Hochstaden.

Mística ⁽⁵⁾, porque el Espíritu que mueve en plenitud hacia Dios y las cosas de Dios, activa en su alma a la caridad que supera a toda ciencia ⁽⁶⁾, y por ella lo une a Dios íntimamente y lo connaturaliza con lo divino; y activa en él el don de sabiduría que penetra a la fe en el intelecto, para que emita el juicio de contemplación de Dios y de ordenación de las cosas humanas según las normas divinas hacia Dios ⁽⁷⁾. Se da en él, sin duda, en orden a esa sabiduría del don del Espíritu Santo, la actuación del don del intelecto que confiere penetración en la captación de la fe; y la actuación del don de ciencia que perfecciona a la mente para que en la fe, juzgue en relación al resplandor de lo divino en las creaturas ⁽⁸⁾. Y la riqueza y fecundidad de su verbo, denuncia también en él la presencia de las gracias “*gratis datae*” correspondientes ⁽⁹⁾.

La sabiduría natural de Tomás de Aquino está dada por la contemplación de su intelecto y razón —*ex viribus naturae*— a partir de lo sensible hasta llegar a Dios. El centro de su metafísica es el ser real y trascendente.

La sabiduría teológica de Tomás de Aquino es, en la unión de fe y razón, “cierta impresión de la divina ciencia” ⁽¹⁰⁾, una virtud que eleva a la “*ratio*” al orden de lo divino, para la inteligencia de los misterios ⁽¹¹⁾.

La sabiduría que lo orienta es ante todo según el don del Espíritu Santo y carismática. Es sabiduría en la caridad y en la adoración y para la salvación de los hombres. Su maestro es Cristo, y a Él se configura.

(5) Cfr. A. Gardeil O.P., *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, Paris, 1903, pp. 161-175. Cfr. también M. Grabmann, *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1946, pp. 97 ss.

(6) Cfr. Ef. 3,19. Cfr. también *Suma Teol.* I-II, 66, 6, ad 1.

(7) Cfr. *Suma Teol.* II-II, 45, 1.

(8) Cfr. *Suma Teol.* II-II, 8,6; 9, 2, ad 3.

(9) Cfr. *Suma Teol.* I-II, 111, 4, c.: “...la gracia gratis dada implica todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir a otro en las cosas divinas que existen por encima de la razón”.

(10) *Suma Teol.* I, 1, 3, c.

(11) Cfr. *Suma Teol.* I, 1; II-II, 2, 10.

Cerca del final de su vida terrena padece un raptó místico supremo y queda como apartado de este mundo y sin poder escribir ⁽¹²⁾.

En comparación con los Apóstoles, se asemeja mucho a S. Juan. S. Juan es el fundamento que reposa su cabeza en el corazón de Cristo; el discípulo amado, contemplativo por excelencia del misterio del Verbo de vida; el evangelista que bajo la inspiración bíblica nos expresa la más alta inteligencia de los secretos de Dios y de la lucha entre la luz y las tinieblas. Tomás de Aquino es el que se acerca a la Eucaristía y consagra todo su ser, todo su amor y capacidad cognoscitiva para adentrarse en los misterios de Dios y en su inteligencia, siempre siguiendo las huellas del águila apostólica.

Entre los Padres cita con frecuencia a S. Agustín, genio del cristianismo, contemplativo de la Trinidad, la gracia y la caridad; maestro de la historia. Puede decirse que S. Tomás culmina a S. Agustín, haciéndose cargo del progreso dogmático de los siglos que lo separan, de una mejor preparación filosófica y científica, y de una mayor serenidad para el desarrollo de su genio. Pero un tomista deberá leer siempre a S. Agustín no sólo para encontrar en él el germen y la forma inicial de muchos aspectos del pensamiento de S. Tomás, sino también para encontrar en él, más explicitado, el dinamismo de la historia y la pasión enardecida en el combate por Cristo.

Entre los filósofos cita y utiliza especialmente a Aristóteles. De Aristóteles tiene —trascendiéndolo— el reconocimiento de la tierra y del hombre, la seguridad científica, la elevada metafísica del ente y del acto y la potencia. También tiene —mucho más de lo que se piensa comúnmente— el espíritu de Platón, tan cercano a lo divino ⁽¹³⁾ y a la participación.

Reconoce al Papa como Pontífice Supremo y es obediente a su voz.

3. Muerte

Luego de haber escalado las más altas esferas de la mística y de la sabiduría, muere el 7 de marzo de 1274, en el monasterio de Fossanova, bajo el Pontificado de Gregorio X.

(12) Cfr. Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n. 79: *Fontes vitae S. Thomae*, Documenta, ed. M. H. Laurent O.P., Saint-Maximin 1937, p. 377. Cfr. también *Suma Teol.* II-II, 175, 3.

(13) Cfr. *Suma Teol.* III, 4, 4, ad 2.

Desgraciadamente, deja inacabada la *Suma Teológica*, su obra cumbre. Queda, así, incompleta la palabra escrita del hombre. Y acaso sea así para siempre; porque pareciera que nunca la razón humana elevada por la gracia podrá remontarse tan alto como en el Angélico Doctor. Su doctrina queda sujeta al servicio y a la corrección de la Iglesia ⁽¹⁴⁾.

II. EN EL CIELO Y EN EL TOMISMO HISTÓRICO

1. En el cielo

La muerte de Tomás de Aquino no termina con su vida. Por el contrario, por ser espiritual, su alma es inmortal; y por ser predestinado, su alma es elevada al cielo, a la visión de Dios para toda la eternidad. Juan XXII reconoce este hecho canonizándolo el 18 de julio de 1323.

La Iglesia triunfante está en comunión con la Iglesia purgante y con la militante. Una sola Iglesia se extiende del cielo a la tierra. Elevado en su dignidad y dinamismo, en la culminación de su luz, su amor y su fuerza, en el descubrimiento pleno de los misterios de Dios y de la humanidad asumida de Cristo, en el perfeccionamiento de su concepción de la Madre de Dios, de la Iglesia y de la historia, Tomás de Aquino es más poderoso a favor de los hombres en los cielos que en la tierra. Es feliz su alma y no tiene tristeza en su ayuda: "...porque las almas de los justos existen perfectísimamente unidas a la justicia divina, ni se entristecen, ni intervienen en las cosas de los vivientes, a no ser según lo que la disposición de la divina justicia exige" ⁽¹⁵⁾.

2. El tomismo histórico

La herencia de Tomás de Aquino no es el oro ni la plata, ni propiedades terrenas. Su herencia es en el orden de la gracia y de la palabra de salvación, de la "caritas veritatis" y de la "veritas caritatis": el tomismo.

El tomismo, o sabiduría divino-humana de S. Tomás, don de Dios al santo para el bien común sobrenatural y natural, es recogido en dos ámbitos fundamentales: uno es más universal y es la Iglesia misma; y otro es más especial y es la Orden de S. Domingo.

(14) Cfr. Bartolomé de Capua, op. cit. p. 379.

(15) *Suma Teol.* I, 89, 8, c. Cfr. II-II, 83, 4, ad 2; In *IV Sent.* d. 15, q.4, a.5, q.1a.1, ad 3; *Suppl.* 72, 1; *De Verit.* 8, 4, ad 12.



El lugar más alto en que vive el tomismo en la Iglesia es en el propio Magisterio de la misma; y es expresado fundamentalmente por los Papas y los Concilios Ecuménicos.

Los Papas y los Concilios Ecuménicos han utilizado de modo continuo el tomismo a lo largo de los siglos, y de este modo le han dado una elevación y fuerza superior. No que Tomás de Aquino sea el inventor del dogma y de la doctrina católica, sino que resulta ser canal privilegiado y síntesis de la Escritura, la Tradición y el sentir de la Iglesia, y por ello la Iglesia, al asumirlo en su Magisterio, no hace sino un reconocimiento de su propia palabra y contemplación, y de la palabra de Cristo.

En el proceso de su canonización, Juan XXII dice: "Su vida fue santa y su doctrina no pudo ser sin milagro... Él mismo iluminó a la Iglesia más que todos los otros Doctores, en sus libros más aprovecha un hombre en un año que en la doctrina de los otros todo el tiempo de su vida" (16). S. Pío V lo llama "clarísima luz de la Iglesia" y a su doctrina "regla ciertísima de la doctrina cristiana" (17). Clemente VIII dice que escribió sus libros "sin ningún error" (18).

Los Papas de los últimos siglos han insistido mucho no sólo en la utilización de la doctrina de S. Tomás en la expresión de su Magisterio, sino también en la recomendación de la misma a estudiantes y profesores, escuelas y Universidades católicas.

Refiriéndose a los puntos principales de la filosofía de S. Tomás, S. Pío X enseña: "Puesto que lo que en S. Tomás es capital, no debe incluirse en el género de opiniones de las que por ambas partes se puede disputar, sino que debe ser tenido como el fundamento sobre el que descansa toda la ciencia de las cosas naturales y divinas; quitado el cual fundamento, o de cualquier modo debilitado, se sigue como consecuencia necesaria, que los alumnos de las sagradas disciplinas o enseñanzas ni siquiera podrán entender la misma significación de las palabras por medio de las que propone la Iglesia los dogmas revelados por Dios" (19). Y luego, en relación con los otros Doctores: "Y téngase presente que si algu-

(16) Cfr. J. Berthier O.P., *S. Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, t.I, Roma, 1914, p.45. También Juan XXII dijo: "Tot fecerat miracula quot scripserat articulos": *ibid.* p.50.

(17) Bula *Mirabilis Deus*, 11 de abril de 1567.

(18) Cfr. Const. *Sicut Angeli*, 22 de noviembre de 1592.

(19) Motu Proprio *Doctoris Angelici*, 29 de junio de 1914.

na vez ha sido aprobada y alabada la doctrina de cualquier autor o santo por Nos o por nuestros Predecesores, y si además de alabada esa doctrina, se ha aconsejado defenderla y sostenerla, fácilmente se entenderá que en tanto se ha recomendado en cuanto que estaba del todo conforme o en nada se oponía a los principios del Aquinatense" (20).

Bajo S. Pío X, la Sagrada Congregación de Estudios responde por orden de Su Santidad que las proposiciones contenidas en las llamadas "24 tesis tomistas" incluyen y reflejan claramente los principios y puntos principales de la doctrina del Santo Doctor (21).

En el Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV se dice: "Los profesores han de exponer la filosofía racional y la Teología e informar a los alumnos en estas disciplinas ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor y siguiéndolos con fidelidad" (22). Hay que notar, sin embargo, que hoy, la autoridad doctrinal de S. Tomás no es de tal manera que excluya el poder seguir otras escuelas existentes lícitamente en la Iglesia (23).

Sobre la actuación de S. Tomás de Aquino en los Concilios, es suficiente considerar las palabras siguientes de León XIII: "En los Concilios de Lyon, de Viena, de Florencia y Vaticano, puede decirse que intervino Tomás en las deliberaciones y decretos de los Padres, y casi fue el presidente, peleando con fuerza ineluctable y faustísimo éxito contra los errores de los griegos, de los herejes y de los racionalistas. Pero la mayor gloria propia de Tomás, alabanza no participada nunca por ninguno de los Doctores católicos, consiste en que los Padres Tridentinos, para establecer el orden en el mismo Concilio, quisieron que, juntamente con los libros de la Escritura y los decretos de los Sumos Pontífices, se viese sobre el altar la "Suma" de Tomás de Aquino, a la cual se pidieron consejos, razones y decisiones" (24). También el Concilio Vaticano II insiste en la enseñanza de S. Tomás (25).

(20) *Ibid.*

(21) Cfr. A.A.S. 6 (1914) pp. 383 ss.

(22) C.I.C. 1366, par. 2.

(23) Cfr. Pío XII, Alocución del 17 de octubre de 1953. También J. Ramírez O.P., *Opera Omnia* T.I, *De ipsa Philosophia*, Ed. C.S.I.C., Madrid 1970, p.850.

(24) Enc. *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879.

(25) Cfr. Decr. *Optatam totius* n.16; Decl. *Gravissimum educationis* n.10.

Dada la insistencia del Magisterio y el requerimiento de gracia de la palabra y de la verdad sagrada, hay que pensar que la Iglesia entera recibe rayos y bendiciones de este sol de Cristo y oráculo de su Cuerpo.

La Orden de Predicadores recoge también la herencia de Tomás de Aquino. Ya el Capítulo General de la Orden de 1278 toma medidas en su favor y en contra de R. Kilwardby, primado de Inglaterra, enemigo del Aquinate. Una sucesión de Capítulos insiste en el principio de "sostener la doctrina de Fr. Tomás" (años 1279, 1286, 1309, 1313, 1315, 1329, 1342, 1346). Clemente VI prohíbe al Capítulo General de la Orden reunido en 1346 apartarse en cualquier punto de la doctrina del Aquinate ⁽²⁶⁾.

Esencialmente la Orden de Predicadores se ha mantenido adicta a la doctrina de Tomás de Aquino más que ninguna otra Orden o Instituto religioso. Esto, a pesar de momentos de decadencia, y del apartamiento mayor o menor de alguno de sus miembros, como por ejemplo Durando de S. Porciano (+ 1334); y en nuestro tiempo los admiradores y colaboradores de "Informations Catholiques Internationales" y del Catecismo Holandés.

Para comprobar la fecundidad y fidelidad histórica de la Orden de S. Domingo al tomismo basta citar los nombres de algunos Doctores indudables: Juan Capreolo, Juan de Torquemada, Juan de Montenero, S. Antonio de Florencia, Tomás de Vio Cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Soto, Miguel Ghislieri (S. Pío V), Domingo Báñez, Juan de S. Tomás, Mons. Manuel García Gil, N. del Prado, R. Garrigou-Lagrange, Santiago Ramírez. También el testimonio de Benedicto XV: "A esta Orden [de S. Domingo] hay que alabarla, no tanto porque nutriera al Angélico Doctor, como porque nunca luego, ni siquiera un ápice, se apartara de su enseñanza" ⁽²⁷⁾. Testimonio reasumido por Pío XI en la Encíclica "Studiorum Ducem" ⁽²⁸⁾.

La razón de esta fidelidad tomista de la Orden de Predicadores se encuentra no sólo en el amor y providencia existentes en el alma de Tomás de Aquino, sino también en la fidelidad de la misma Orden al vivir tradicional contemplativo y activo, des-

(26) Cfr. G. M. Manser O.P., *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 86.

(27) Epist. al Rvmo. P. L. Theissling O.P., del 29 de octubre de 1916: A.A.S. 8 (1916) p. 397.

(28) Cfr. A.A.S. 15 (1923) p. 324.

cubierto por S. Domingo y contemplado y vivido por S. Tomás. Si el orden dominico, por su fuerza esencial y en la Iglesia, posibilita íntimamente a S. Tomás, es lógico que posibilita también un tomismo puro o estricto, según la donación divina.

III. EL ACTUAL INTENTO DE CONFUSIÓN DE IGLESIA-MUNDO Y EL TOMISMO

1. El intento de confusión de Iglesia y mundo

a. Iglesia y mundo

Tomás de Aquino, en su tiempo, se encuentra y actúa en una Iglesia que en su forma más visible y jerárquica ocupa un lugar relativamente pequeño en la tierra. Se extiende especialmente en Europa. Todavía no se da en su existencia la extraordinaria acción apostólica de la Hispania, que a partir de los Reyes Católicos y de Colón, sirve para un despliegue amplio de la Iglesia en la esfera terrena, a pesar de la crisis cismática y protestante.

Sin embargo, y no obstante la existencia de muy serios problemas y de la inconsecuencia práctica de algunos creyentes, no puede negarse que en la época terrena de Tomás de Aquino hay fe, hay vigor en los principios, hay santidad, hay cristiandad, tanto como para constituir un momento culminante del cristianismo y del hombre.

Hoy estamos en una situación distinta. La Iglesia, en su faz más visible y jerárquica, está más prolongada en la tierra; pero al mismo tiempo, el mundo del Maligno ha invadido bastante su propio terreno humano, se ha infiltrado más en el vivir de los bautizados, restándoles vigor.

S. Tomás, siguiendo a la Escritura, distingue un triple sentido de mundo: el de la creación; el de la perfección (el espiritual, la Iglesia iluminada por la luz de la gracia); y el de la perversidad ⁽²⁹⁾.

Cuando hablamos de mundo, entendemos a la palabra, fundamentalmente, en el tercer sentido.

La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo. El mundo es el caos establecido por el Demonio en la creación; el robo de las creaturas; el rechazo comunitario de la verdad, de la gracia y de Dios mismo. La Iglesia y el mundo luchan sobre el hombre y

(29) Cfr. *In Joannem* I, 9.

el universo de la creación. En la Iglesia, que se extiende hasta el cielo, vive Cristo; en el mundo, que tiende hacia el abismo, preside el Demonio. La Iglesia está en la vida por la gracia; el mundo se origina en el pecado.

El cristianismo —ex natura sua— intenta la reconquista del hombre y de la creación, no del mundo en cuanto tinieblas. Por el contrario, en la perspectiva cristiana, el mundo debe ser rechazado en conformidad con el bien común y la voluntad divina; porque ese mundo es inicuo; es expresión antdivina de la voluntad de pecado, especialmente de la diabólica: "Pero os digo la verdad, os conviene que Yo me vaya: porque si no me fuere el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os le enviaré. Y en viniendo éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio" (Jo. 16,7-8). "...viene el Príncipe de este mundo que en Mí no tiene nada" (Jo. 14,30). "Yo ruego por ellos, no ruego por el mundo, sino por los que Tú me diste; porque son tuyos" (Jo. 17,9). "Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el Maligno" (1 Jo. 5,19).

Ocorre hoy, sin embargo, que toda una corriente en el cristianismo, pervirtiendo un intento legítimo de reconquista de todo bien humano en la Iglesia ⁽³⁰⁾, intenta, bajo el velo de la confusión, no la no conformación y rechazo del mundo del Maligno, sino la unión de la Iglesia y de ese mundo. Y se trata no simplemente de casos aislados, sino de algo que tiende a ser masivo y a marcar el ritmo del proceso humano. Y para posibilitar la infiltración sistemática en el terreno humano de la Iglesia se tiende a forjar una permeabilidad a los males más grandes, mediante un debilitamiento de la conciencia, del afecto y de las actitudes humanas en general. Así se da un choque evidente con la Revelación. "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama el mundo no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre sino que procede del mundo" (1 Jo. 2,15-16).

b. contenidos mundanos

La Iglesia es santa y existirá por los siglos de los siglos, por voluntad divina. Hay que reconocer esto para conformarse a la realidad y vivir en la esperanza.

(30) Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, passim.

Junto a esto, que es básico y profundo, hay que reconocer también que para las personas, la Iglesia, hoy, en parte, aparece como Iglesia del silencio, en el sentido de que el heroísmo de la santidad —que es lo que grita hasta el cielo y que existe— en cierta manera se oculta, por la disminución de la santidad pública y también de la óptica para reconocer lo heroico.

La tibieza hace sentir su peso. Crece la corriente histórica tecnocrática, como forma de dominio de la ciencia matemática y fáctica y de la psicología sobre la conciencia moral y religiosa.

Sobre el fondo del pecado original y de sus consecuencias, la tibieza y la tecnocracia en sucesión, condicionamiento y comunión, constituyen bases y canales innegables para la constitución del mundo contemporáneo y para las tentativas de unificación de Iglesia y mundo ⁽³¹⁾.

Como elementos mundanos pueden señalarse también otros.

La desvalorización de la palabra. Establecida por el nominalismo, en donde el contenido mental que da vida a la palabra externa es concebido en una pura singularidad sin universalidad, según un amontonamiento, y es por lo tanto empobrecido.

El empirismo. Con su pérdida de las esencias y su pretensión de descubrimiento y conquista superficial del universo —sin relación con la Causa Primera—, contribuye al vaciamiento intelectual y afectivo del hombre.

La inmanencia del pensamiento. Con puntos claves en Descartes, Kant y Hegel, esta corriente encierra al hombre en su pensamiento y en su idea, y progresivamente lo despoja de la creación y del Creador —del Dios verdadero—. El verbo mental ya no puede ser imagen del Verbo eterno; y se sanciona así, en el pensamiento, una muerte irredentora del Verbo de Dios.

La mentalidad de la Revolución Francesa. En cuanto enloquece a la razón humana al asignarle un valor excesivo, en donde el misterio pierde sentido. Y en cuanto sitúa a la libertad humana en un plano de autonomía absoluta, facilitando la pretensión absurda del hombre de hacer todo lo que le plazca. Aquí hay que incluir el mito de la soberanía popular, según el cual la voluntad mayoritaria del pueblo —sin mayor referencia al bien común verdadero, a la dignidad pública y a la voluntad divina—

(31) Cfr. Ap. 3, 1,15; 9, 20.

es simplemente árbitro de la acción y del destino de la nación y de la historia.

La **inmanencia afincada en la voluntad y regida por la dialéctica moderna** —tesis, antítesis, síntesis. Constituye una extraordinaria fuerza, como se ve por ejemplo por la praxis marxista, para la destrucción de formas de la tradición y de la decadencia y para la construcción de un ámbito en apartamiento y rechazo de la Verdad y del Bien.

El **evolucionismo en cuanto presenta el proceso de la naturaleza y del hombre como un dinamismo autónomo y de pura bondad**. Así se hace soberbio al hombre y se lo arroja en un torrente aparentemente ingenuo pero de refinada crueldad; especialmente si se liquida la ley natural.

La **voluntad desarmada frente al mal**. Se tiende a hacer desaparecer la conciencia del mal moral, ante el cual la voluntad sólo puede huir y rechazar y a lo sumo permitir o tolerar. Esto implica la confusión del bien y del mal; la disminución de la voluntad en su faz ética; y de hecho, el afianzamiento de la voluntad como poder no-ético o tenuamente ético.

La **conciencia burguesa**. Con su carga de utilitarismo, egoísmo y sensiblería, aporta mucho para que el hombre se despoje de la búsqueda de valores trascendentes, del bien común y de la intensidad del vivir.

La **conciencia proletaria**. En cuanto conciencia, no de pobre —que puede ser digno y santo— sino de ciego, no-libre, encerrado en el trabajo, olvidado de lo trascendente y resentido; y que constituye un tipo de hombre muy apto para la masificación y la instrumentación. El apoyo a la conciencia proletaria se acompaña con el rechazo de toda aristocracia edificada en el cultivo de la inteligencia, de la virtud y del sacrificio, hacia el bien común verdadero y trascendente.

El **esoterismo**. En cuanto tentativa de encuentro de la ciencia vedada ⁽³²⁾ y de reemplazo de la religión verdadera. Hoy se trata de disponer las condiciones adecuadas cuantitativas y cualitativas, para la aparición del "hombre nuevo" (no el cristiano católico). De allí la proliferación de la literatura y de los grupos esotéricos.

(32) Cfr. Gen. 2, 16-17; 3, 2-6.

La **pretensión llamada sinárquica**. Con su búsqueda de la indiferenciación religiosa, que importa un ataque profundo a la Verdad y a la religión verdadera, bajo el velo de la cultura, la organización, la técnica y la representación total.

La **ceguera judía**. En cuanto los judíos no reconocen a Jesucristo como Hijo de Dios encarnado y redentor, ni a su Iglesia.

En el mundo moderno, y especialmente en las grandes ciudades, estos males —y otros— se encuentran y se complementan con la pornografía, los grandes robos, la crueldad, el humo, favoreciendo un estallido mayúsculo de la carne. El auge de lo artístico, y en general de lo fáctico, que con frecuencia responde a una mala idea, golpea en la sensibilidad y en la conciencia del hombre moderno, amortiguando su tendencia primera a las esencias naturales, debilitando su sentido común, estableciéndolo en el nerviosismo y bloqueándole su aptitud hacia lo divino.

c. infiltración de los contenidos mundanos

¿Se puede aceptar que los contenidos mundanos antedichos sean algo propio y constitutivo de la Iglesia de Cristo; o por lo menos algo legítimo de la misma? Ciertamente no, porque la contradicen. Y sin embargo, en la confusión, el espíritu objetivo que busca la perfecta unión de Iglesia y mundo acepta esa aberración. Y los no avisados y los débiles entran en el juego. Después de todo, esto no es tan extraño si se piensa que un católico —aunque traicionando a Dios y vaciándose a sí mismo— puede pecar. La pérdida de la caridad da lugar a muchos males, no sólo en el orden personal sino también en el comunitario.

La pretensión de igualación de Iglesia y mundo tiene una realización imperfecta en el modernismo del siglo pasado y principios de este siglo, y en el progresismo actual, que es su heredero. No en vano se ha dicho que el modernismo es el compendio de todas las herejías. En la corriente de igualación de Iglesia y mundo, deben incluirse también algunos conservadores negligentes, que en lugar de superar sus defectos temperamentales y de formación en la Tradición viva de la Iglesia, quieren conservar elementos infiltrados de la decadencia renacentista y burguesa, o se preocupan mucho por propiedades y status, y descuidan la defensa del dogma, la realidad del sacrificio y de la adoración, la salvación de las personas.

La infiltración del nominalismo en la Iglesia es palpable y tiene su explicación. Baste recordar que en gran parte fue reen-

gendrado por eclesiásticos, en la decadencia medieval, hasta hacer eclosión en el protestantismo. Su presencia se nota en la tendencia "antiabstraccionista" de los defensores de lo concreto y en los que producen el vaciamiento espiritual de las palabras de la Revelación y del Magisterio.

La influencia empirista y de la inmanencia tampoco puede negarse. Basta leer, por ejemplo, la denuncia de la Encíclica "Pascendi" de S.S. Pío X. La crisis que hoy se establece en orden a la intelección de la transubstanciación, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la eternidad de Dios, etc., tiene ese origen. La negación total o parcial del ser inteligible y extramental lleva a la negación total o parcial de los misterios. Un precio demasiado costoso de la conformación a la mentalidad del mundo.

La voluntad dialéctica destructora, se realiza e infiltra como quiebra de las instituciones y de las personas que se oponen a esa barbarie. La "duda moderna", en forma de replanteo radical de la Teología, la liturgia, la catequesis, los seminarios, las Órdenes y Congregaciones religiosas, parroquias, etc., le despeja el camino. En lugar de la serenidad, la paz de Cristo, la adoración, la conquista de las almas, el sacrificio, las noches místicas, se levanta una atmósfera de nerviosismo, de sin-sentido, y en el fondo, de desesperación. Los clérigos y laicos, sin convencimiento firme de la superioridad absoluta de Dios, debilitados por la educación burguesa, por el resonar mágico de las fórmulas de la Revolución Francesa —libertad, igualdad y fraternidad— y por la forma mítica de la soberanía popular —árbitro del bien y del mal—, enternecidos por el paraíso socialista, arrobados y enloquecidos por una dialéctica evolucionista que no comprenden, mentalizados de esta manera, intentan acompañar con su espíritu la marcha política caótica. Se convierten en profetas del corso que devora; del pueblo que anticipan, en donde no hay lugar para Cristo Rey, para el Cristo verdadero..., y en donde los proletarios plenamente esclavizados serán precedidos por el Gran Esclavo, el Anticristo.

La voluntad desarmada frente al mal, infiltrada en los cristianos, aparece especialmente en la falsa concepción de la caridad. Porque en este contexto, la caridad tiende a desvanecerse en su oposición a los pecados y no influye mayormente en orden al arrepentimiento y a la confesión. Eso sí, debe rechazar lo que se opone al proceso mundano. Debe amar al proceso mundano, porque después de todo, se considera que el mismo es cris-

tiano, de cristianismo anónimo. Y la faz primariamente teologal de la "caritas" queda encubierta, porque lo que se impone, ante todo, es el amor a Dios por el proceso o cuando más, por el prójimo. Se registra un profundo ataque a los fundamentos teológicos y éticos del espíritu militar clásico presente en la tradición cristiana.

El estudio de la demonología en los ambientes cultos del cristianismo es hoy muy pobre. Algunos clérigos piensan que no existe el demonio. Muchos, aunque concedan la existencia de los ángeles santos y de los demonios, olvidan completamente la posibilidad de su operación en el universo humano. Esto empequeñece desmedidamente al universo, impide la comprensión de la historia, animada por los ángeles, y torna ingenuo al cristiano ante las formas más graves del esoterismo. Si se pierde o debilita la conciencia del pecado ya no parece tan malo el demonio; después de todo, él quería ser feliz... La infiltración esotérica importa la aparición de una nueva mística, de una pseudomística, en donde tiene más importancia la condición natural, la técnica psicológica y lo mágico, que lo sobrenatural.

La voluntad sinárquica de indiferenciación religiosa puede penetrar por la falta de fe y la desvalorización de la verdad. Es favorecida ampliamente por el auge injustificado y desmedido que se concede al llamado "cristianismo anónimo" y el desprecio de la tradición cristiana no-anónima.

El problema judío tiene hoy una presencia extraordinaria. Se visualiza en la pretensión del pueblo no convertido de consolidar su posición en la Tierra Santa. El problema de fondo es —después de Cristo— si se convierten o no a Cristo y a la Iglesia Católica. "Vuestra casa quedará desierta, porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor" (Mt. 23,38-39). Que un judío quiera conquistar a un cristiano no es tan extraño. Pero que existan cristianos que anulen la necesidad de la conversión de los judíos a Cristo y a la Iglesia, es muy extraño; y muestra la profundidad de la infiltración en la conciencia y de la decadencia en el apostolado.

d. algunas reflexiones sobre el problema

La igualación de Iglesia y mundo implica la confusión de naturaleza y gracia y más precisamente, de hombre en pecado y gracia; la anulación de la Iglesia en el mundo; la reducción "ad unum" de la historia de la salvación y de la historia de la con-

denación, en la historia de la condenación: porque con pecado no se entra al cielo.

La historia mundana tiende a constituirse en criterio supremo de la verdad, incluso de la revelada ⁽³³⁾.

Si se acepta que hoy se da un proceso de invasión del mundo en la Iglesia, de modo organizado y masivo —en mayor o en menor grado—, no debe concluirse por ello que el mismo es el último y peor avance en el ataque del mal. El peor ataque del mal debe realizarse de un modo supra-humano y con la instrumentación del Anticristo. Y la Iglesia no será vencida: “Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”. De todas maneras, así como el ataque supra-humano implica una instrumentación de lo humano (el Anticristo), así también el ataque mundano implica una incoación de la presencia y la fuerza del mal supra-humano. No es extraño, entonces, que S.S. Pablo VI haya hablado ya de la infiltración diabólica de un modo impresionante ⁽³⁴⁾.

A la luz de la Iglesia y frente a la grandiosidad del avance del mal, es más fácil la manifestación y el descubrimiento del término inmanente del pecado del hombre: la idolatría del hombre. “Y dijo la serpiente a la mujer: No moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y **seréis como Dios**, conocedores del bien y del mal” (Gen. 3,5).

Hay en el hombre una tendencia indestructible hacia Dios, en cuanto desea la felicidad ⁽³⁵⁾. Esa tendencia natural y profunda del hombre requiere en el mismo un amor libremente ejercido hacia Dios, fin último o supremo verdadero. Pero el hombre, en el plano de su libertad, puede defeccionar poniendo su fin último en apartamiento de Dios. Cuando esto se realiza, acontece el pecado, en cuanto aversión al Bien inmutable y conversión indebida al bien creatural. Cuando el hombre peca, pide a la creatura —por ejemplo, a la carne o al dinero— la felicidad, en un nivel en que sólo Dios puede darla. Es decir, concede a la creatura un atributo divino —el dar la felicidad primordial—; trata a la creatura como a Dios, y así diviniza a la creatura. Y como en última instancia, esta divinización de la creatura está hecha por él

(33) Thomas J. J. Altizer en *Palabra e historia: Teología radical y la muerte de Dios* de Th. J. J. Altizer y W. Hamilton, Barcelona-México, 1967, p. 160.

(34) Cfr. homilía del 29 de junio de 1972; cfr. también catequesis del 15 de noviembre de 1972.

(35) Cfr. *Suma Teol.* I, 2, 1, ad 1.

y para él, por ello la divinización de la creatura recae también sobre el hombre. Y si es divinizado, puede ser también adorado. El pecado lleva siempre consigo —en mayor o en menor medida— al hombre asumido a una condición idolátrica. Y el crecimiento del mal —del abismo— debe manifestar esa condición. La confusión ideológica, tan ejercida en nuestro tiempo, facilita la confusión indebida de la condición divina con la creatural y humana, y por ende, la idolatría correspondiente; aunque el nombre idolatría desaparezca del vocabulario corriente.

La extensión de la tendencia idolátrica convierte a cada hombre en Dios y en esclavo de sí mismo. Y como el hombre no es verdaderamente Dios, no es el Bien Común supremo, la autoadoración aísla al hombre y mata a la comunidad en el sentido profundo que le imponen el orden, la justicia y el amor. Sólo quedan el engaño, el odio, la crueldad, la violencia moral, psicológica y física, como vehículos de unidad. Se tiende, así, hacia el caos mayúsculo, en donde actúa no sólo el hombre sino principalmente el Demonio que reclama también su adoración. Pues como dice S. Tomás: “El mismo [el demonio]... desde un principio quiso ser equiparado con Dios: de donde el mismo dice, Is. 14, 13-14 ‘Pondré mi sed en el aquilón, ascenderé hasta el cielo, y seré semejante al Altísimo’. Y aún no depuso esta voluntad; y por consiguiente, todo su esfuerzo tiende hacia esto: a hacerse adorar por los hombres y a que le ofrezcan sacrificios: no que se deleite en un perro o en un gato que se le ofrezca, sino que se deleita en esto, en que se le dé reverencia como a Dios: de donde dijo a Cristo, Mt. 4, 9 ‘Te daré todo esto, si postrándote me adorares’ ” ⁽³⁶⁾.

El caos en marcha en el tiempo, con el pecado del hombre y el influjo del demonio, constituye la anti-historia, opuesta a la historia verdadera, que se constituye en el dinamismo bajo el influjo divino y angélico de santidad y de bien.

La dialéctica moderna, con su identidad del ser y del no-ser, y no sólo con su anulación sino también con la coexistencia en síntesis superior y dinámica de los opuestos, constituye una herramienta extraordinaria que permite la agrupación en marcha de las tendencias opuestas a la Iglesia y a los restos de la cristiandad.

Frente al avance del mal y a sus epifanías, hay que retornar al Dios verdadero, fuente del ser y de la bondad, en la Iglesia.

(36) *In Symbol. Apostol. Exp.*, ed. Marietti, Roma, 1954, n. 876.

La palabra de Dios ilumina la respuesta primordial. "No tendrás otro Dios que a mí" (Ex. 20,3). "Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? Él les dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas" (Mt. 22, 36-40).

2. Deber del tomismo

El tomismo es la forma teológica más alta y pura de la Iglesia Católica; también la forma más alta y pura de la filosofía perenne.

La pregunta y la respuesta en donde se contiene la definición providencial de S. Tomás, primariamente no versan sobre el hombre o el cosmos, sino sobre Dios, en un ámbito sobrenatural y religioso: "quid est Deus". Esto quiere decir que el tomismo, por fidelidad a su maestro y a su propio ser, debe ser más místico y teológico que filosófico; más divino que antropológico y cosmológico. Debe ejercer la prioridad de la glorificación de Dios.

El tomismo, para vivir, necesita del alimento. Las vías extremas de su alimento son la palabra de Dios y las esencias de la tierra. El descuido de la tierra lleva al intelectual a la ilusión y a la pérdida del sentido común. El descuido del cielo lo aparta del plano de la salvación. La oración en el contenido bíblico y tradicional y en la expresión del Magisterio dado durante siglos —antes y después de S. Tomás—, así como la participación plena en la vida sacramental, para el ejercicio de la vida teologal, incluso donal, tienen para el tomista un efecto análogo al que se experimenta al aspirar el perfume puro de los campos: lo hacen revivir y crecer.

Dada su dimensión teológica y filosófica, los problemas que debe atender el tomismo, no pueden ser solamente los de una persona o los de una localidad, sino los de la Iglesia y la creación entera. En nuestro tiempo, especialmente, el problema de la confusión entre Iglesia y mundo —en el sentido maligno—, procurada por el demonio, que ambienta el estallido de la carne, y que se da en todas partes.

El que conoce medianamente el tomismo puede percibir que en él se encuentra ya una respuesta esencial y certera, por lo menos a la mayor parte de los interrogantes que se plantean. Por-

que el tomismo proporciona un conocimiento verdadero, y en la Redención, de Dios uno y trino, de Cristo, de la Virgen, de la Iglesia, de los ángeles, del hombre y del universo, de la verdad y el error, del bien y del mal, de lo sacro y lo profano, de la ley y la gracia, de la virtud y el pecado, de los sacramentos y la Misa, de los judíos y los gentiles, del conocimiento y la palabra, del amor y el odio, de la esperanza y la desesperación, de la paz y la guerra, del ente y su trascendencia, de la teoría y la praxis, de la patria y la familia, del trabajo y el descanso, etc. Y si en algunos puntos no tiene aún una respuesta, su disposición profunda lo habilita para tenerla, si es necesaria para el hombre; incluso asumiéndola si una inteligencia que no se encuentra en el sistema tomista, es alumbrada primeramente por el ser de la misma.

Pero no basta que la letra repose en libros venerables, sino que la verdad debe darse en el verbo vivo y en la conciencia del espíritu, en el ser peregrino hacia la Vida eterna, vislumbrando los escollos y el camino de la Providencia, penetrando cada vez más profundamente en la riqueza del Ser y de los seres, en una pronunciación que continúe el "sí" y el "no" de Cristo ante todo lo que se presente en el horizonte. Si es posible tener poca fe y mucha fe, también es posible poseer leve e intensamente al tomismo. El tomista tibio, aunque sea más o menos versado, no da solución. Es menester tomar conciencia de la necesidad de la encarnación de la palabra, hasta un punto tal, que la verdad penetre por el espíritu, hasta los huesos y la sangre. Urge la conquista de la convicción más firme, del fervor, del compromiso, del amor más intenso a la verdad.

Así como la afirmación y la negación se excluyen, también se excluyen la caridad y el pecado. La "caritas", por ser amor sobrenatural a Dios, contiene una displicencia del pecado y se expresa en la penitencia que opera para la destrucción del pecado ⁽³⁷⁾. Por consiguiente, el tomismo, como movimiento sapiencial de la Iglesia, por amor a Dios, al prójimo y al universo de Dios, debe proclamar profundamente, junto a la construcción glorificante del Cristo total, el rechazo radical del mundo, excluyendo de paso las sutilezas de quienes, con el pretexto de entregarnos la parte buena de todas las cosas —que, en verdad, la tie-

(37) Cfr. *Suma Teol.* I-II, 113, 5; III, 85, 4.

nen—, pretenden dejarnos con el mal en el bien, es decir, con lo malo.

La sabiduría preside la prudencia. Así el tomismo requiere la comunidad de los prudentes, atentos incluso a la lucha secreta del enemigo. El tomismo debe encarar la formación de una élite sapiencial unida a una aristocracia de gobierno, y esto tanto para el orden eclesiástico como para el orden temporal.

En el orden eclesiástico, la función que pueda cumplirse en las Universidades romanas, y en las Universidades, Institutos y Seminarios del resto del mundo, tiene un valor enorme. No se trata, sin embargo, de ilustrar a eclesiásticos hábiles o meramente diplomáticos, sino de la cooperación a la formación de sacerdotes que imiten al Buen Pastor, que da la ración a sus ovejas en el tiempo oportuno, que no huye ante el lobo y que da su vida por las ovejas.

En el orden de la ciudad temporal, el dogma fundamental que debe ser predicado es el de Cristo Rey. Por más que muchos olviden u oculten esta verdad, el tomismo debe predicarla. No para dar patente de bondad a la tecnocracia, sino para vigencia de la gloria de Cristo, de la redención del hombre y de la ética verdadera.

Queda también una atención especial para la Orden de S. Domingo, la Orden que dispusiera las condiciones necesarias para la vida y la obra de Tomás de Aquino. Porque si la misma es fiel a su constitución primigenia, debe ser también hoy el ámbito predilecto del tomismo, como lo ha sido gloriosamente durante siglos. Justo es reconocer que una parte, me atrevo a decir considerable, de la Orden se mantiene en el tomismo; hay muchos, incluso, en el tomismo estricto. Aparte de las infiltraciones de filosofías extrañas —marxismo, fenomenología existencial—, de las lecturas vacías de la Revelación y del Magisterio, y de los peligros que representan todos los pecados en cuanto afectan a los hombres y a los religiosos, conviene señalar a un gran enemigo potencial cuyo triunfo implicaría la anulación de la Orden en cuanto ámbito privilegiado del tomismo. Si se atiende a la marcha del mundo, con su oscuridad desacralizante y tecnocrática, que encuentra fácil aliado en la debilidad de los hombres, hay que pensar en la posibilidad real de un ataque a la herencia monástica —silencio, coro, ayunos, primacía de la contemplación—, asumida en la vida apostólica. Y esto con el argumento de la necesidad de incrementar la actividad y de adaptarse a la

vida moderna. En el caso de darse el ataque en gran escala y de triunfar, la Orden cambiaría en su esencia con trágicas consecuencias para el tomismo que abriga en su seno.

Sin embargo, porque la tradición dominica es muy fuerte, sobre todo en el cielo, hay que pensar —en la fe— que no habrá pérdida de rumbo, aunque puedan darse tambaleos. Y es legítimo alertar a la tripulación, “pugiles fidei et vera mundi lumina” según Honorio III, para que con renovado fervor sigan el ejemplo de S. Domingo, de S. Tomás y de miles de otros santos que vivieron en la tradición cristiana, dominica y tomista.

Conclusión

En definitiva, debemos creer en la permanencia vital, existencial, iluminante y caritativa de Tomás de Aquino.

Su alma gloriosa y glorificante de Dios no nos olvida, no es extraña para quienes aman la sabiduría y el tomismo. Es el alma de un maestro y de un santo. Es un alma que bendice y enseña.

Un tomista debe atender a la fuente venerable de sus obras escritas, también a la tradición que las acompaña. Y debe tener devoción a Tomás de Aquino. Porque él está puesto para bendecir, necesitamos de su ayuda, y la verdad tomista, antes de estar en sus palabras de la tierra, está en su inteligencia privilegiada, hoy confortada por la luz de la gloria en la presencia eterna del Verbo.

P. MARCOS R. GONZÁLEZ O. P.

DEFENSOR DE LA VERDAD

"Añádase a esto que el Doctor Angélico indaga las conclusiones filosóficas en las esencias y principios de las cosas, que se extienden con la mayor amplitud y parecen encerrar en su seno las semillas de verdades casi infinitas que oportunamente habrían de ser abiertas con fruto abundantísimo por los maestros posteriores. Habiendo empleado también este método de filosofar para refutar los errores, consiguió él solo no sólo haber vencido por sí todos los errores de los tiempos pasados, sino también suministrar armas invencibles para refutar los errores que perpetuamente se habían de renovar en los siglos futuros. Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y de otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás, casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás" (LEON XIII, Encíclica AETERNI PATRIS, 4-VIII-1879).

"Últimamente, también estaba reservada al varón incomparable obtener la palma de conseguir obsequios, alabanzas, admiración de los mismos adversarios del nombre católico. Pues está averiguado que no faltaron jefes de las facciones heréticas que confesasen públicamente que, una vez quitada de en medio la doctrina de Tomás de Aquino, podían fácilmente entrar en combate con todos los Doctores católicos, y vencerlos y derrotar la Iglesia. Vana esperanza, ciertamente, pero testimonio no vano" (LEON XIII, Encíclica Aeterni Patris, 4-VIII-1879).

"Porque en realidad dedujo la ciencia de principios inconcusos e invulnerables y la organizó en un cuerpo de doctrina claramente dispuesto con tal arte, que no hay verdad que no haya captado ni error que no haya demolido. Es verdaderamente un don singular de Dios a la Iglesia para ilustrar maravillosamente la doctrina revelada y para defenderla victoriosamente de todos los errores. Puesto que nacido para lo sublime y dotado de un ingenio sobrehumano, con las disputas de los antiguos y las enseñanzas de los Padres

de la Iglesia, extrajo y creó —iluminado por la luz del cielo para entender las Escrituras— un cuerpo de doctrina universal, en el que la teología tratada con rigor científico y explicada con más brillantez y extensión, enriquecida con nuevas conquistas, ocupara un puesto principal: y la filosofía, depurada de sus errores, en unión de las otras ciencias, sirviera de corazón y como esclava a la teología. De lo que resultaría que la luz clarísima de la verdad, en poderosa unidad, demoliera no sólo cada error, sino también cribara las tinieblas de los errores antiguos y venideros y ofreciera armas eficacísimas para destruirlos" (PIO X, citado por J. Berthier O.P., S. Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae, t. I, n° 194, pp. 176-177).

"En nuestros días especialmente... cuando sucede que los que se apartan de Santo Tomás son los mismos que llegan a las últimas consecuencias apartándose de la Iglesia" (PIO X, Carta al P. Tomás Pégues O.P., 17-XI-1907).

"Por esto, hoy más que nunca es más urgente apoyarse en el estudio de Santo Tomás de Aquino para ahuyentar los errores que son fuente y raíz de calamidades en esta época nuestra" (PIO XI, Encíclica STUDIORUM DUCEM, 29 - VI - 1923).

"Se esforzarán tanto más en ello cuanto es más notorio que no hay Doctor en la Iglesia más terrible para los modernistas y demás enemigos de la fe católica que el Angélico" (PIO XI, Letras Apostólicas *Officiorum omnium*, al Card. Bisletti, Prefecto de la S. Congr. de Estudios, 1-VIII-1922).

"En lo que se refiere a sus enseñanzas teológicas, manifestadas en sus comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento, al pseudo-Dionisio, a Boecio, a Pedro Lombardo, a las numerosas 'Quaestiones Disputatae', 'Quodlibeta' y 'Opuscula', y, principalmente, en las dos 'Sumas', lo mejor está comprendido en estas admirables síntesis y la más grande admiración se origina ante la clara distinción y armonía entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, entre la razón humana y la Verdad divina, que el primer Concilio Vaticano exaltó y defendió contra los errores renovados del materialismo ateo, del panteísmo, del racionalismo y del fideísmo" (PABLO VI, Carta al General O.P., 7-III-1964).

EL PRINCIPIO DE FINALIDAD EN SANTO TOMÁS

El principio de que todo ente finito y por lo tanto contingente, necesita una causa para existir, y que por ello es participación de otro, condiciona todo el ser del hombre, de tal modo que siendo y conociendo por participación, también obra por participación, puesto que no es puro acto sino también potencia ⁽¹⁾. Sólo Dios es propiamente la Causa o el Principio que produce el ser de un ente; éste, como efecto diferente de la causa, es dependiente de ella en su mismo ser. En este sentido, sólo Dios es Causa primera, en sí absolutamente independiente de toda otra en el ejercicio de su causalidad, respecto a la cual, las cuatro causas que inciden en el ser mismo del ente finito, son causas segundas. Por consiguiente, sólo Dios es propiamente el Principio metafísico de quien depende cada ente y todos los entes en todo; pero como entes o efectos diferentes de la Causa primera y creados con un ser suyo son autónomos en el interior de esta dependencia ⁽²⁾.

A partir de aquí, dado que son propiamente humanas, y no sólo del hombre, todas aquellas acciones en las cuales él es dueño de sus actos "per rationem et voluntatem" —por lo cual el libro albedrío se dice "facultas voluntatis et rationis"—, se llaman propiamente humanas las acciones "quae ex voluntate deliberata procedunt"; y, siendo el objeto de la voluntad "finis et bonum", se sigue que todas las acciones humanas son "propter finem", el cual, último en la ejecución ("finis in re") es primero

(1) *Contra Gent.*, I, c.XVI: "unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam".

(2) A. CATURELLI, *La filosofía medieval*, Córdoba, 1972, pp.259-260.

"in intentione agentis" ⁽³⁾. La consecución del fin es lo que todos los entes desean; por lo tanto, el fin y el bien mutuamente se convierten. De esto se sigue que el fin dirige el movimiento de las otras tres causas —la eficiente, la material, la formal— y hace que la causa final sea llamada "causa causarum". De aquí la necesidad del conocimiento racional del fin, al cual se subordinan todos los medios o aquello que no tiene razón de fin pero contribuye a su consecución; mientras que los varios fines, a su vez, se subordinan al fin último, en el cual se actúa la completa perfección del agente. Sólo en el hombre, en el orden de la realidad sensible, el tender de todo ente al propio bien es aspiración consciente guiada por la voluntad a la cual es intrínseca la racionalidad: una voluntad racional es libre; pero si todos los fines se subordinan al fin último, el hombre, cualquiera sea el fin que persiga, tiende siempre a Dios, y su voluntad se hace siempre más libre en la medida en que, en los fines particulares que realiza, tiende al bien absoluto, que se identifica con el Ser absoluto, captado por la voluntad bajo la forma del Bien. De aquí se sigue que el hombre, en el interrogarse sobre su ser contingente y finito y sobre sus fines y bienes, también ellos contingentes y finitos, que va percibiendo, no puede no interrogarse sobre su Fin o Bien necesario e infinito.

El problema de Dios, que el Aquinate pone en la perspectiva teológica, puede plantearse en perspectiva antropológica, esto es, a partir de la reflexión del hombre sobre sí mismo que implica una reflexión sobre el problema teológico. "Antropología teológica", si se quiere, con tal que permanezca en el plano ontológico-metafísico, y que se entienda que el problema de Dios no es problema para el mundo en sí, sino sólo para el hombre en el mundo, centro de lo creado y sujeto de la historia; con tal también que aquel problema sea una respuesta al de su existencia y de su destino, quedando firme que Dios es Dios y el hombre es el hombre, y que respetando su inconmensurabilidad, no caigamos en la tentación de reducir la antropología teológica a una teología antropológica. En esta perspectiva, y sobre la base del principio de la creación y de las tesis del acto del ser, de la participación y de la analogía, las "cinco vías", aún conservando su rigor racional y su derivación de Aristóteles (la primera, la segunda y la quinta), o de Avicena (la tercera) o de Platón y

(3) *S.Th.* I-II, 1, 1.

Aristóteles conjuntamente (la cuarta), así como su referencia al cosmos creado, adquieren el sentido de cinco respuestas positivas que el hombre, desde el interior de su estructura ontológica y con todo su ser o su esencia existente, da al problema máximo, al único propiamente primero y esencial al significado de su existencia, y, a través de él, el centro, para el sentido del mundo.

La respuesta tomista es de particular actualidad si se tiene en cuenta que la refutación de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, tiene comienzo en el pensamiento moderno a partir de Hume, con el malentendimiento de las pruebas por parte de Kant y con la caída del problema mismo con el iluminismo y el tradicionalismo y a través de la Izquierda hegeliana y el modernismo. Esto sucede primero en un nivel puramente moral y psicológico-exigencial y luego en un nivel meramente pragmático, político y social, con motivaciones tomadas del evolucionismo y del progreso científico y técnico.

Pero, puesto que se ha perdido la inteligencia metafísica del problema, considerado una traba arqueológica y dogmática y hasta un "sin sentido", la respuesta tomista y de la metafísica del ser en general es actual precisamente en el interior de aquel humanismo que caracteriza al pensamiento moderno y contemporáneo. Asíumase como central el problema del hombre y hágaselo sujeto y objeto no sólo de las ciencias humanas sino también de la problemática filosófica, y aún el destinatario del estudio de la naturaleza reservado a la investigación científica; la metafísica del ser puede aceptar esta posición, y decir que el "centro" de sus pruebas de la existencia de Dios es el hombre, pero no el hombre visto en uno de los aspectos de su actividad y de su obrar mundano, sino el hombre en su **ser** integral, en relación al **ser** del mundo. Pero precisamente desde esta ontología antropológica, en la cual está comprometido el ser del mundo, surge el problema de la existencia de Dios, intrínseco al ser del hombre, así como surgen las pruebas y las respuestas positivas racionalmente deducidas. Por lo tanto, no centralidad del hombre en el puesto de Dios, sino centralidad del ser del hombre-en-el-mundo: pero tal ser es centro, por acto de Dios, sin cuya acción, ni el hombre ni el mundo existirían, y sin cuya acción se precipitarían en la nada de la cual han sido creados. El ser participado si pierde al Ser imparticipado no se emancipa, se precipita en la nada: sin Dios nada "se mantiene" en su ser: de la ontología antropológica a

la Causa primera, al Principio metafísico. Dado que no depende del hombre plantearse o no el problema de Dios, en cuanto que el hecho de plantearse es intrínseco a su ser, que es por el acto de ser que es Dios, responder negativamente es contradictorio, o es un superficial "aggiornamento" a la moda, que indica sólo una falta de pensamiento; replantearse el problema siempre en términos ontológicos y metafísicos, es profundizarlo y aclararlo, más aún purificarlo y presentarlo con un lenguaje nuevo en los límites en que este lenguaje no traicione ni desnaturalice las ideas.

La característica del tomismo como síntesis a la vez antropológica y teológica es todavía más evidente en el tratado de la causa final contemplada en el obrar del hombre, esto es, en la teoría del fin que es el bien o la perfección del agente. Pero también en el plano de la acción todo está movido por el principio de la **creatio ex nihilo**, gobernada por la ley eterna, esto es, por el orden con el cual Dios dispone la creación misma. De esta ley divina, deriva aquélla natural, presencia de la ley eterna en lo creado y, en la creatura intelectual con conocimiento de la misma; por consiguiente, la ley natural es una participación de la ley eterna (4). Así como la noción de ser es la primera de la inteligencia, y de ella surgen los primeros principios en sentido ontológico y lógico, así la noción de bien es la primera de la misma inteligencia en cuanto ordenada a gobernar la voluntad; de la noción de bien surge el primer precepto de la ley natural: hacer el bien como aquello que es la perfección del ente y su fin y evitar el mal como aquello que es su contrario. De la naturaleza humana nacen las otras leyes naturales: la conservación y defensa de la propia vida, la generación de los hijos y su educación, la vida en sociedad según los preceptos que regulan la vida comunitaria, el conocimiento de la verdad, culminando en el conocimiento de Dios para nuestra perfección. La ley natural es el fundamento de la moral, regulada por la noción de los principios morales universales (sindéresis), que la conciencia, en el juicio, aplica a los casos particulares. El acostumbrarse con el bien forma los hábitos rectos o las virtudes cardinales sobre las que el hombre construye su vida moral. De ellas, la prudencia, como aquella que, "recta ratio agibilium", requiere que el hombre esté

(4) *S.Th.* I-II,91,3: "Unde et in ipsa [en la creatura racional] participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur".

"bene dispositus circa finem" (5), es la virtud principal contenida en la justicia, en la fortaleza y en la templanza.

La ley natural, primera norma de la razón, es también el fundamento de la legislación positiva, que es ley, no en cuanto imperada, sino en cuanto justa, esto es, conforme a las normas de la razón. De esto se sigue que las leyes positivas tienen fuerza de ley en cuanto derivan de la ley natural y a ella se conforman; por lo tanto, siendo aquellas relativas a las mudables condiciones históricas y al progreso de la conciencia histórica de los pueblos, su necesario cambio debe obedecer a una siempre mejor actuación de la ley natural, lo que quedaría impedido si son conservadas cuando ya no responden a las nuevas situaciones. De la naturaleza humana, hecha para la vida comunitaria, deriva el bien común, que es el fin al que tiende la ley positiva, que es justa o injusta en la medida en que lo promueve o lo obstaculiza. De las varias formas de gobierno resulta mejor la monarquía en cuanto que salvaguarda la unidad de la comunidad, mejor que la democracia y la aristocracia; la peor es la tiranía a la cual está siempre expuesto el gobierno democrático. Más allá de las mudables leyes positivas humanas existe la inmutable ley positiva divina, dada por la Revelación y aceptada por fe: los mandamientos de Dios a Moisés y el precepto evangélico del amor; más allá de las virtudes intelectuales y morales, suficientes al hombre para alcanzar su felicidad en esta tierra, coincidente con su perfección y por ello con su fin terreno, pero insuficientes para la consecución de su beatitud ultraterrena, fin último al que están subordinados todos los otros fines, son necesarias la fe, la esperanza y la caridad, las tres virtudes teologales, que son "supra virtutes humanas" y para el hombre "prout est factus particeps divinae gratiae" (6).

No basta entender los principios morales universales, rectores de la ley natural, participación de la eterna, es necesario aplicarlos; pero tal aplicación resulta difícil para el hombre; a menudo pierde la sindéresis. Cuando el juicio práctico es divergente del especulativo, esto es, cuando la voluntad no quiere lo que el intelecto conoce, se da el mal moral, del que es responsable el libre albedrío por el mal uso que el hombre puede hacer de él. El mal es, por tanto, una deficiencia del bien, que, sin em-

(5) *S.Th.* I-II, 57, 4.

(6) *S.Th.* I-II, 58, 3.

bargo, tiene en el plano de la acción toda su tremenda positividad; y hay culpa cuando el hombre elige deliberadamente de un modo divergente del orden racional, haciéndose así responsable de sus actos. En el plano metafísico el mal no es ser, es "defectus" o "privatio entis"; como tal "caret propria ratione effectus" y, más aún, "caret ratione causae" (7). Pero el ser inteligente finito no hace el mal porque le falte algo que sea "debido" y "necesario" a su ser para perfeccionarlo actualizando toda su potencia y así realizar su fin; hace el mal, decimos, "sobre su ser", bueno en cuanto ser, cada vez que, contrariando el orden del ser o de la razón, daña al ser propio o al ser de los otros, y cuando no favorece ni promueve su perfeccionamiento. Pero hacer el mal a sí mismo o a los otros, es decir, dañar, es no corresponder al acto amoroso de la creación, ofender a Dios en sus creaturas; por lo tanto hacer el mal es olvido de Dios o rebelión por un falso amor de sí mismo. Santo Tomás vive todo el drama del mal que atormenta al hombre, como consecuencia del pecado de Adán.

En este mundo el hombre no puede amar a Dios o Bien absoluto inmediatamente, sino sólo mediatamente, a través de las creaturas que son buenas según el grado de ser (de participación), de cada una. Si el intelecto tuviese la aprehensión inmediata de Dios y, por lo tanto, a la voluntad se le presentase el Bien sumo, esta última lo apetecería necesariamente sin posibilidad de elección; pero en la vida en el mundo el intelecto aprehende sólo entes o bienes finitos, de los cuales ninguno es necesitante; por lo tanto la voluntad es libre de elegir entre los bienes conocidos; queda entonces que la voluntad "elige" "en ausencia" del Bien absoluto; de aquí que su profunda aspiración es liberarse de la libertad de elección, aquélla que San Agustín llama "libertas minor", por un acto amoroso de Dios mismo, que, necesiándola intrínsecamente por gracia gratuita, la hace voluntad amorosa sólo del Ser necesario y, como tal, "libertas maior" o la plenitud de sí mismo. Pero precisamente la condición de la libertad del hombre en el mundo le impone a la creatura inteligente y volente la obligación moral de realizar, a través del difícil camino de la vida y con un empeño mundano que tiene como límite sólo el amor de Dios, su fin o su bien, consistente

(7) *De Potentia*, 3, 5. Cfr. *De malo* 1, 1; *S.Th.* I, 44, 2; I, 65, 1; I, 49, 3; *Contra Gent.* II, c. XLI.

en el perfeccionamiento de la propia naturaleza, presupuesto necesario, si bien no suficiente —y menos todavía autosuficiente en sí mismo— para la consecución de su fin supremo. Por otro lado tal perfeccionamiento de la creatura, continuo acto amoroso, en comunión con sus semejantes, de reconocimiento y de promoción del ser, doquier se encuentre —y por lo tanto continua lucha con la tentación constante de un amor de sí en el desconocimiento de su mismo ser y del ser de los otros, que comportan el olvido o el rechazo de Dios—, no es su acabamiento o su fin último, ni el de la humanidad en toda su vicisitud histórica: tal fin es el Creador. Por esta razón, la voluntad, precedida e iluminada por el intelecto, cualquiera que sea el ente, aunque se trate de todo lo creado, en el que fije el juicio especulativo, y por cuantos sean los bienes que pueda escoger y fines realizar, aspira, siempre inapagada, al Bien, que es Dios, en cuya visión, después de una vida terrena moralmente conforme, a través de innumerables caídas, a la ley natural y sostenida por la Gracia, es su suprema beatitud. Por lo tanto, el fin supremo del hombre es colocarse en condiciones de santidad: ser salvado por la Gracia para la gloria de Dios.

En los seres vivientes, la vida es la capacidad de moverse y de obrar por sí mismo ⁽⁸⁾, cuyo principio activo y por lo tanto formal, es aquello que llamamos alma; pero el cuerpo orgánico es potencia de vivir, luego el alma es “actus corporis physici habentis vitam in potentia” ⁽⁹⁾. Por la unión sustancial de materia y forma, quien vive es el compuesto alma-cuerpo: el hombre, como todo viviente, es ente compuesto. Pero el alma intelectual, en sus funciones, no está comprometida, en su esencia, con los organismos corpóreos. Es sustancia simple independiente del cuerpo y que tiene “una operación suya propia” más allá de la materia; y siendo que puede operar por sí, aquello que tiene el ser por sí, se sigue que el alma tiene el “ser por sí” independiente del cuerpo y es espiritual ⁽¹⁰⁾; por lo tanto, el alma intelectual es inmortal. El intelecto posible es personal y cada alma tiene el suyo; el intelecto agente es personal, “lumen” participado de Dios, que lo crea de la nada, y causa próxima de todos nuestros actos intelectivos ⁽¹¹⁾; entonces, el alma, forma del cuerpo, por

(8) *S.Th.* II-II, 179,1.

(9) *De anima*, lib.II, lect.1, n.230.

(10) *Quaest. disp. de anima*, 1.

(11) *De unit. intell.* V,120.

el intelecto es forma subsistente. En el intelecto agente está “dada” o “puesta” (“indita”) toda ciencia; de hecho, por su acción, se vuelven inteligibles los primeros principios “como si estuviesen naturalmente dentro (“naturaliter inesse”), entre los cuales aquél del ente que, como sabemos, es la noción más conocida y primero concebida por el intelecto, e implícitamente, presupuesta por todas las otras adquiridas. La destinación o fin último del alma personal inmortal no puede ser sino Dios. Y esto en fuerza también de todo lo dicho, que el hombre que en este mundo no puede querer bienes solamente finitos, no puede apetecerlos al infinito, esto es, al vacío, por lo tanto es necesario que el fin de la voluntad sea el último y un tal fin es solamente el Bien infinito ⁽¹²⁾, última perfección de la creatura intelectual. Este fin último es la regla de todos nuestros actos libres: son moralmente buenos aquellos que se ordenan a él, es decir que son según el orden del ser, y moralmente malos, o pecados, aquellos que no se ordenan a él; y son desordenados aquellos actos que ponen en el lugar de Dios un bien finito o creado. En esta sustitución de un bien, cualquiera sea, aún el universo, por Dios, está el desorden radical, la raíz de todos los males y vicios ⁽¹³⁾ en cuanto comporta el subconocimiento del ser y, por lo tanto, de la verdad y del bien, la ruptura de la conveniencia entre el acto libre y el fin, relación obligante de la voluntad.

Desde Dios a Dios: la experiencia creatural impone al hombre interrogarse sobre su origen y lo obliga por necesidad racio-

(12) *S.Th.* I-II,1,4; I-II,2,8, donde se demuestra que “impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato”. En efecto, la beatitud “est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest...”

(13) *De Malo*, 8,1: “Praeterea, passionem animae ad peccata inclinant. Sed prima passio est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit XIV *de civ. Dei*. Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Augustinus in eodem libro dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis”.

nal a concluir que es **desde** Dios creador; la misma experiencia le impone interrogarse sobre el destino de su ser-en-el-mundo, o sobre el fin de su existencia, y lo obliga a concluir que es **para** Dios: el hombre puesto frente al problema de su futuro, teniendo delante el horizonte entero de sus posibilidades pertinentes a sus dominios personales, y por lo tanto a su libertad, en el momento que se coloca frente a la historia, pone a Dios como respuesta absoluta. Existe por lo tanto allí una orientación dinámica de la creatura hacia su destino último coincidente con su última perfección; existe allí un **deseo natural** de Dios que tiene validez objetiva: "cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae quod est ei principium essendi; intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit, Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant" (14). Por lo tanto: "ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desideran-

(14) *S.Th.* I,12,1 ("porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la creatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la creatura racional no lograra alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina". La traducción transcripta pertenece al R.P. Raimundo Suárez O.P. y aparece en el texto bilingüe de la Suma Teológica. Tomo 1º, de la Ed. BAC, n.29, Madrid, 1964, 3ª ed. *N. del T.*).

dum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est **quod quid est**, idest essentia rei... Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei... Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa **quid est**... Si igitur intellectus humanus, cognoscens, essentiam alicuius, effectus creati, non cognoscat de Deo nisi **an est**; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit..." (15).

Los argumentos son de fe y de razón: en el contexto de la Revelación el Aquinate justifica racionalmente, y por lo tanto autónomamente, por qué el fin último del hombre, su perfección acabada, consiste en ver a Dios, es decir, en conocer la Causa primera y última de los efectos o de los entes finitos, conociendo vinculado al destino del hombre por el cual el deseo natural de conocer coincide con aquél de su perfección última, es decir,

(15) *S.Th.* I-II,3,8. ("La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de Dios. Para evidenciarlo deben considerarse dos cosas: primera, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es 'lo que cada cosa es', a saber, la esencia de las cosas...; por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa... De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de su causa, un deseo natural de saber también 'qué es' la causa... Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que 'existe', su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la Causa primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aún no es perfectamente dichoso. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre..." La traducción transcripta pertenece al R.P. Teófilo Urdáñez O.P. y aparece en el texto bilingüe citado en la nota anterior, Tomo 4º, BAC, n.126, Madrid, 1954, *N. del T.*).

con el retorno de la creatura a Dios, principio de su ser. Dios es por lo tanto la respuesta objetiva al deseo natural del hombre de conocer su ser hasta el fondo y, conociéndolo, de experimentar la imposibilidad de apagar su intelecto y su voluntad. Y la creatura no tiene otra respuesta objetiva: o la plenitud y en y con ella el significado positivo de su ser histórico y de la historia, o el absurdo y la desesperación.

El problema del deseo natural está puesto y resuelto por el Aquinate a nivel ontológico-metafísico, no sentimental, no psicológico, no pragmático. En efecto "appetitus naturalis non potest esse frustra" (16) en cuanto tiende a un bien real (17): el deseo natural tiene un alcance ontológico que le confiere el principio de finalidad; esto indica la posibilidad de que le corresponda una realidad objetiva en el presente o en el futuro. En efecto, en el deseo natural de perfección plena está implícita la existencia de Dios, la realidad objetiva que el discurso racional demuestra existente y no solamente posible. En el deseo natural se recopilan todas las inquietudes y todas las esperanzas del hombre frente al problema de su destino. Dios es el sumo Bien y como tal es sumamente apetecible: "bonum esse praecipue Deo convenit"; aquello que es bueno es apetecible; "cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis". Por consiguiente: deseando todas las cosas "proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse" (18); pero sólo las creaturas racionales pueden conocerlo "secundum seipsum"; por lo tanto, Dios, que es fin de Sí mismo, "est finis respectu omnium quae ab eo fiunt", y lo es por su esencia, dado que "per suam essentiam fit bonus", y el fin "habet rationem boni" (19). Desear la propia perfección es desear a Dios; el fin del hombre es la finalidad de toda la creación: el hombre que tiende a su perfección y a su bien, por la fuerza de su misma naturaleza tiende a Dios, el sumo Bien y su perfección definitiva.

(16) *S.Th.* I,12,1; I-II,10,1. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 1914, p.305; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philos. de S.T.*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1960, pp.174 y ss.

(17) *S.Th.* I,16,1: "Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum..." Cfr. también I-II,8,1 y 22,2.

(18) *S.Th.* I,6,1.

(19) *S.Th.* I,19,1.

Pero, el fin o el bien supremo del hombre ¿necesariamente debe consistir en Dios? Necesariamente: no puede consistir en las riquezas que, respecto al hombre, tienen un carácter instrumental —ponerlas como fin es el máximo daño y miseria espiritual—; ni en los honores que suponen una excelencia real en quien los recibe; ni en la fama o gloria mundana que es un reconocimiento de méritos ya existentes; ni en el poder que tiene características extrañas a la beatitud (por ej. la oscilación entre el bien y el mal); ni en otro bien creado, cualquiera sea. A diferencia de todos los bienes finitos, la beatitud "est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest..." (20).

Nos encontramos frente a una antropología teológica que, en el momento que excluye cualquier tentativa de reducir el problema de Dios a aquél del hombre, esto es transcribir todo el "mítico" discurso teológico en términos de discurso "positivo" sobre el hombre o de llevarlo desde el nivel de la "representación" o "imaginación" a aquél exclusivamente "racional" del concepto, lo coloca como necesitado desde su interior de la respuesta positiva sin que ésta sea una simple atenuación dogmática o una "búsqueda" voluntarística consoladora o el "salto" en Dios por desesperación; es respuesta positiva y filosófica porque aquella negativa contradice la condición intrínseca de la pregunta, que tiene como centro la estructura ontológica o el ser de la creatura que la formula.

(20) *S.Th.* I-II,2,8. ("La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia al apetito; de otra suerte no sería el fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada pueda aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada sino en Dios únicamente, porque toda creatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana..." La traducc. transcripta pertenece al R.P. Urdánoz, y aparece en el Tomo citado en la nota 15. *N. del T.*).

Como se ve, todo el discurso filosófico de Santo Tomás, como el de San Agustín y el de cualquier otro pensador auténticamente cristiano, se funda en el principio de la *creatio ex nihilo*, el único que permite construir una metafísica del ser, de la verdad, del bien, en cuanto que es el único que justifica racionalmente el Ser infinito, absoluto, trascendente y el ser de los entes finitos, como justifica la autonomía del saber humano y de la acción, del intelecto y de la voluntad, y al mismo tiempo, como participados, su dependencia de Dios. En el interior de aquel principio tienen toda su relevancia, es más, surgen del mismo, los conceptos de participación y de analogía, con todas sus implicancias frente a los problemas gnoseológicos y prácticos. Otra metafísica, cualquiera sea, que no parta del principio de la *creatio ex nihilo*, a pesar de los aportes positivos que puedan tener —así, p. ej., las de Platón y Aristóteles— no pueden justificar la positividad del ente finito y comprometen incluso la del Ser trascendente. No por nada Santo Tomás, que aconseja soportar la ley injusta para evitar males peores, se convierte en intolerantísimo cuando aquélla lesiona el sumo Bien que es Dios: en este caso la ley no obliga a la conciencia, incluso aún pudiendo aportar beneficios temporales a los hombres, y es necesario desobedecer hasta el martirio: la ofensa a Dios es una lesión de la ley natural en cuyo fin está el perfeccionamiento de la creatura, perfeccionamiento que se cumple en la visión beatífica de Dios; y es un derecho natural aspirar a la beatitud, es decir, a la perfección última. No por nada el mismo Santo Tomás asigna como premio de los gobernantes justos, no el honor y la gloria terrenos, bienes finitos, sino la beatitud celeste por haber contribuido al bien de la comunidad.

La originalidad perenne del Aquinate es la de haber innovado profundamente la filosofía del ser, que es la verdad para el intelecto y el bien para la voluntad. Perder el horizonte del ser es perder el hombre y, con el hombre, la comunidad humana. Ni la ontología ni la metafísica tomista están ligadas a la física aristotélica o a cualquiera otra: uno es el mundo físico, objeto de la ciencia, otros son los principios ontológicos y metafísicos, objeto de la filosofía: éstos están fundados sobre el análisis crítico y riguroso del ente inteligente y volente; los problemas tratados son los nuestros y las soluciones dadas nos imponen no el rechazo, sino la profundización crítica y, al mismo tiempo, humilde. Pueden desaparecer y desaparecen, o, si se prefiere, son corregidas todas las concepciones físicas, la metafísica del ser permanece en

las varias perspectivas que, en su interior, han sido o serán formuladas, sin que alguno de los filósofos que las proponen pueda ser tomado como norma fija e inmutable: cada una y todas son siempre repropuestas, repensadas y profundizadas, pero con mucha prudencia y responsabilidad, sobre todo con verdadera inteligencia especulativa, condición necesaria para no abandonarse a los alegres festejos de “aggiornamentos” superficiales y peligrosos.

La Iglesia Católica, fundada por Cristo, enseña a los hombres a celebrar la Navidad y la Pascua, a rescatar el tiempo en el Eterno; el mundo tiende a la celebración del tiempo por sí mismo, de la historia como fin en sí misma. La Iglesia enseña infaliblemente la sola esperanza fundada; el mundo, a falta de ésta y confiándose a los días que no subsisten por sí mismos —y no tiene otra cosa que ofrecernos—, nos seduce con la utopía. Tomás, el filósofo del ser y del Ser, es un pensador grandísimo de la esperanza cristiana. Con Agustín puede repetir vuelto hacia Dios creador: “Tu enim adiuvas qui condidisti, tu non deseris qui creasti” (21).

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Tradujeron del italiano los seminaristas MARIO CARNELLO, Diácono, de la Diócesis de Catamarca, 4º año de Teología, y ALBERTO H. CASAS RIGUERA, de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología.

(21) Enarr. in Ps. XXVI, 17.

LUZ DE LA IGLESIA

"Santa fue su vida y su doctrina no se explica sino milagrosamente... Él iluminó la Iglesia más que todos los doctores y en sus libros aprovecha más el hombre en un año que todo el resto de la vida en los demás" (JUAN XXII, Bula de Canonización de Santo Tomás, 18-VII-1323).

"Entre los Doctores escolásticos brilla grandemente Santo Tomás de Aquino, Príncipe y Maestro de todos, el cual, como advierte Cayetano, por haber venerado en gran manera a los antiguos Doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos.

Sus doctrinas, como miembros dispersos de un cuerpo, reunió y congregó en uno Tomás, las dispuso de modo admirable y de tal modo las acrecentó con nuevos principios, que con razón y justicia es tenido por singular apoyo de la Iglesia Católica; de dócil y penetrante ingenio, de memoria fácil y tenaz, de vida integérrima, amador únicamente de la verdad, riquísimo en la ciencia divina y humana, a semejanza del sol, animó al mundo con el calor de sus virtudes, y lo iluminó con esplendor.

No hay parte de la filosofía que no haya tratado aguda y a la vez sólidamente; trató de las leyes del raciocinio, de Dios y de las substancias incorpóreas, del hombre y de otras cosas sensibles, de los actos humanos y de sus principios, de tal modo, que no se echan de menos en él, ni la abundancia de cuestiones, ni la oportuna disposición de las partes, ni la firmeza de los principios o la robustez de los argumentos, ni la claridad y propiedad del lenguaje, ni cierta facilidad de explicar las cosas oscuras" (LEON XIII, Encíclica AETERNI PATRIS, 4-VIII-1879).

"La experiencia de seis siglos demuestra cuán verdadero fue el dicho de Juan XXII: Santo Tomás iluminó a la Iglesia más que todos los demás doctores, y en sus libros aprovecha más el hombre en un año que toda su vida en los demás" (PIO X, Motu Proprio Doctoris Angelici, 20-VI-1914).

"Sin ningún género de duda la Teología fue elevada al más alto grado de perfección por Santo Tomás" (PIO XI, Encíclica STUDIORUM DUCEM, 29-VI-1923).

"En sus obras se encuentra una de las características del libro divino por excelencia, el Evangelio, que, por ser palabra de Dios, siempre tiene o sugiere una solución para todas las vicisitudes de la vida y para todos los problemas que se pueden presentar. Algo parecido se encuentra en Santo Tomás de Aquino, particularmente en sus dos Sumas, la Contra Gentiles y la Teológica" (PIO XI, Allocución al Instituto Internacional Angelicum, 12-XII-1924).

"La Iglesia Santa aceptó como suya su doctrina y a su autor le llamó Doctor Común, esto es, universal, por ser su doctrina la más apta para la explicación de las verdades reveladas por Dios, de los escritos de los Santos Padres y de los principios de la recta razón" (JUAN XXIII, DISCURSO AL CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL, 16-IX-1960).

"Esta asamblea reconoce, en efecto, la grandeza de Santo Tomás de Aquino bajo el triple aspecto de la virtud moral, orientada toda ella a mostrar y facilitar el camino de la ascensión del espíritu humano a Dios; de la ciencia filosófica, tan ensalzada por nuestro gran predecesor León XIII en la conocidísima Encíclica Aeterni Patris; y de la especulación teológica que, según el mismo célebre documento pontificio y la connotación histórica, clasifica al Aquinate entre los mayores maestros del pensamiento religioso" (PABLO VI, Discurso al Congreso Tomista Internacional, 20-IV-1974).

RECONCILIACIÓN Y RENOVACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

I. CRISTO, AUTOR DE LA RECONCILIACIÓN HUMANA CON DIOS

Que el género humano haya sido reconciliado con Dios mediante la Pasión, la Muerte y la Resurrección de Jesucristo, su Hijo Encarnado, es verdad preanunciada por los profetas del Antiguo Testamento, proclamada por los Evangelios, predicada a las naciones especialmente por el apóstol Pablo. Dios —escribe éste a los Corintios— nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo, y nos ha confiado el ministerio de esta reconciliación. Dios, en efecto, reconciliaba consigo al mundo por medio de Cristo, no imputando a los hombres sus delitos, y poniendo en nuestras manos su mensaje de reconciliación (2 Cor. 5,18-19; cfr. Rom. 5,10).

¿Fue acaso intención de S. Pablo afirmar que la reconciliación con Dios es fruto exclusivo de la iniciativa del Padre, que no imputa al hombre su pecado, por impulso de una misericordia exenta de toda exigencia de justicia? ¡No ciertamente! El Apóstol, de hecho, ha afirmado más de una vez que la reconciliación es también fruto de la propiciación o satisfacción que Cristo crucificado ha restituido a la justicia de Dios por los delitos del género humano. La gracia de Cristo es, de esta manera, el reflejo tanto de la misericordia como de la justicia del Padre celestial. Es este el mensaje de la salvación que él anuncia a los Romanos: Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios destinó como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en

el tiempo presente, para ser justo, justificando al que se funda sobre la fe en Jesús (Rom. 3,23-26; cfr. 1 Jo. 4,10; Ef. 2,4; Jo. 3,24).

También en el pensamiento de S. Tomás, fidelísimo intérprete de S. Pablo, la reconciliación del mundo con Dios es presentada como la obra maestra no menos de la justicia que de la misericordia divina, que en Cristo, crucificado y resucitado, parecieran haberse dado el beso de la perfecta amistad. En efecto, no solamente el Angélico no juzgó inconciliables la gracia suma y la justicia plena, la iniciativa del Padre y el perdón merecido por el Hijo inmolado para nuestro rescate, sino que exaltó en la **justificación** merecida por el Redentor sobre la cruz el máximo esplendor de la **misericordia** de la augustísima Trinidad, que había inspirado a Jesús la voluntad de sacrificarse en pro de la humanidad.

“La liberación del hombre por la pasión de Cristo —observa el Aquinate— convenía tanto a la misericordia de Dios como a su justicia. A la justicia, porque mediante su pasión Cristo satisfizo por el pecado del género humano, y así fue el hombre liberado por la justicia de Cristo. Convenía también a la misericordia, porque, no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo el pecado de toda la naturaleza humana, le dio Dios a su Hijo que satisficiera, según la sentencia del Apóstol a los Romanos: Todos son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención que tienen en Jesucristo a quien Dios ha puesto como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre (Rom. 3,24-25). Y esta fue mayor misericordia que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción alguna” (1).

Sin embargo el Aquinate no ha dejado de subrayar la antinomia, aparente, no real, ínsita en la revelación divina sobre el misterio de la salvación: a saber, esta es magnificada como don de una infinita misericordia al mismo tiempo que como fruto o efecto de la justa satisfacción rendida por Cristo al Padre. ¿Es quizás esta antinomia, que en vez de aparente aparece como real a algunos teólogos católicos modernos, la que los ha inducido a negar, o al menos a disminuir, a desmitizar (como hoy se suele decir) el aspecto **jurídico** de la reconciliación operada por Cristo, de tal modo que al aspecto redentor, propiciatorio, satisfactorio, expiatorio, del misterio de la salvación, no le dejan sino un valor más metafórico que real, o al menos secundario, omisible?

(1) *Summa Theologica*, III, 46, 1, ad 3.

Es evidente que S. Tomás no ha sido el guía de estos teólogos, sensibles a cierta exégesis protestante; tampoco su pensamiento debe considerarse superado, de momento que es compartido en nuestros tiempos por ilustres exponentes de la exégesis y de la teología (cfr., por ejemplo: Prat, Cordovani, Parente, Solano).

Place recordar aquí algunos textos tomistas, entre los más elocuentes:

“La pasión de Cristo es causa de nuestra reconciliación con Dios de dos maneras. Primera, en cuanto quita el pecado... Segunda, en cuanto es la pasión de Cristo un sacrificio aceptísimo a Dios. El efecto propio del sacrificio es el de aplacar a Dios, a la manera que el hombre, en atención a un obsequio que se le hace, condona la ofensa contra él cometida... Pues fue tan grande el bien de padecer Cristo voluntariamente que, en atención a este bien que Dios halló en la naturaleza humana, se aplacó de todas las ofensas del género humano, por lo que respecta a aquellos que se unen a Cristo paciente” (2).

Evidentemente es ajeno al pensamiento de S. Tomás el admitir que en Dios, Ser perfectísimo y Acto puro, la reconciliación humana haya traído consigo cualquier tipo de mutación real. En Dios coexisten, desde toda la eternidad, el amor infinito por la humanidad, aunque pecadora, y el odio sumo, esto es, la aversión, la santísima voluntad absolutamente contraria a toda forma de mal moral. “No se dice que la pasión de Cristo nos haya reconciliado con Dios, observa el Santo Doctor, de suerte que de nuevo empiece a amarnos, estando escrito: **Con caridad perpetua te he amado** (Jer. 31,3), sino porque, mediante la pasión de Cristo, fue suprimida la causa del odio, sea por la supresión del pecado, sea por la recompensa de un bien más acepto” (3).

Se insistirá: Si la crucifixión de Cristo fue el delito más grande cometido por la humanidad contra Dios, ¿cómo puede operar la reconciliación del mundo con la majestad divina? También esta aparente paradoja encuentra en S. Tomás una luminosa solución. “Hombres fueron los que dieron muerte a Cristo, como fue hombre Cristo, que sufrió la muerte. Pero mayor fue la caridad de Cristo paciente que la iniquidad de quienes le dieron muerte, y

(2) Ibid. 49, 4, c.

(3) Ibid. 49, 4, ad 2.

así la pasión de Cristo tuvo más poder para reconciliar con Dios todo el género humano que para provocarle a ira” (4).

“Ciertamente el valor de los padecimientos del Salvador, escribe un moderno comentador del Aquinate, proviene del amor que le inspira; y este amor doliente tiene valor por su unión con la divinidad: todo esto es católico y tradicional. Pero cuando vemos la tragedia del Calvario en toda su profunda grandeza, ¿podemos decir que los conceptos de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de liberación no nos manifiestan el modo profundo de la salvación humana, y la profunda riqueza moral y divina del gran acontecimiento? Para hacerlos corresponder al gran hecho, es necesario realzar aún más estos conceptos, constreñirlos a una significación que los trascienda: pero esto no justifica la eliminación de esta vía de interpretación, reclama más bien una profundización” (5).

II. LA RECONCILIACIÓN CRISTIANA Y LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

Es también doctrina del Aquinate, como testigo e intérprete de la revelación divina, en perfecta consonancia con el pensamiento de los Santos Padres y del Magisterio de la Iglesia (6), que la reconciliación de Dios con el mundo no fue el efecto de Cristo en tanto obraba tan solo a título individual, sino de Él en cuanto era Sustituto y al mismo tiempo Cabeza de la humanidad, constituyendo con ella como una sola persona mística, un mismo Cuerpo místico. Por lo tanto, el plan de la salvación se ha actuado sobre la base de dos principios, también ellos aparentemente antinómicos, aunque en realidad coexistentes e integrados en una armonía que sorprende nuestra inteligencia y la trasciende, pero que no la contradice: el principio de la sustitución y el de la solidaridad. Es lo que intenta afirmar el Doctor Angélico cuando escribe: “Son la cabeza y los miembros como una sola persona mística, y por eso la satisfacción de Cristo pertenece también a todos sus miembros. Cuando dos hombres están unidos por la caridad, y por ésta vienen a ser uno, pueden satisfacer el uno por el otro” (7).

(4) Ibid. 49, 4, ad 3.

(5) M. CORDOVANI O.P., *Il Salvatore*, 2ª ed., 1946, p. 276.

(6) Cfr. P. PARENTE, *Redenzione*, en “Encicl. Catt.”, X, col. 615-624.

(7) *Summa Theologica*, III, 48, 2, ad 1; cfr. F. PRAT S. J., *La Teologia di S. Paolo*, II, ed. ital., 1928, pp. 193-197; J. SOLANO S.J., *S. Teresa di Lisieux e la devozione al Sacro Cuore*, en “L'Osservatore Romano”, 29 agosto 1973, p. 5.

Supuesto esto como fundamento y gozne de todo el plan de la salvación humana, es lógico inferir que los miembros más vitales del Cuerpo místico de Cristo participan en un grado más intenso de la gracia de la Cabeza (*gratia capitis*), y por lo tanto de su virtud **sustitutiva** y **solidaria** en orden a la satisfacción, a la redención y a la reconciliación con Dios de la humanidad entera.

A la luz de esta visión teológico-tomista adquieren mayor vigor persuasivo las palabras del Santo Padre Pablo VI en su audiencia general del 29 de agosto de 1973: "El Año Santo... quiere tener este carácter de reconciliación general y de sincera renovación de la vida cristiana".

¿Deberá quizás el Año Santo reparar una supuesta falla del Concilio? No ciertamente. El Concilio Vaticano II, en cuanto ha sido, de hecho, la asamblea jerárquica más numerosa y prolífica de la historia milenaria de la Iglesia, y ha emanado documentos doctrinales y pastorales muy importantes y aptos para las actuales necesidades espirituales tanto de la Iglesia como de todo el mundo moderno, no podía cumplir en breve tiempo la obra de "aggiornamento" y de renovación, auspiciada como nuevo Pentecostés por su autor, el Papa Juan XXIII. El Concilio no ha cumplido tal obra sino virtualmente, dinámicamente, sacudiendo útilmente a todo el organismo eclesial, y sembrando en él semillas de nueva primavera cristiana. Sin embargo es necesario que los miembros del Cuerpo místico, actuando los criterios de sustitución, de solidaridad, revelados por S. Pablo, así como las normas de colegialidad, de corresponsabilidad, de subsidiariedad, indicadas por el Concilio, colaboren generosamente para actualizar los deseos y prescripciones conciliares, con miras a la purificación y a la sana reforma de la Iglesia según el ideal cristiano. "La recomposición de la unidad espiritual y real del estado interno de la Iglesia es hoy uno de los más graves y de los más urgentes problemas de la Iglesia". Es esta la tarea asignada por el Papa para el próximo Año Santo.

¿Pero de qué modo, es un deber preguntarse, pueden los miembros de la Iglesia cooperar, especialmente durante el inminente Año Jubilar, para la solución del urgente problema de la reconciliación de toda la humanidad, mediante la gracia de Cristo, para la gloria de la augustísima Trinidad, según el modelo de la unidad que vive y reina entre las Divinas Personas: "Por Cristo, con Cristo y en Cristo", supremo Reconciliador? De tres modos.

1. Reconciliación personal con Dios y renovación de la propia vida cristiana

Cada uno de los miembros de la Iglesia, si bien se observa, es ante todo responsable delante de Dios de su propia salvación: **Cada uno de nosotros deberá dar cuenta a Dios de sí mismo** (Rom. 14,12). Todo cristiano, por lo tanto, está llamado durante el Año Santo a unirse más íntimamente con Cristo, Cabeza del Cuerpo místico, con actos de fe, de esperanza, de caridad y de las demás virtudes; con el Sacrificio de la Misa y la oración personal; con los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía; con la práctica de la mortificación; todo en orden a aprovechar más abundantemente el misterio de la reconciliación, o sea del amor y de la amistad con las Tres Divinas Personas, que se dignan habitar en cada alma que está en gracia. Sólo de esta manera co-responderá dignamente a su vocación de unidad con Dios en Cristo, que fue el objeto de la oración de Jesús al Padre en la Última Cena: **No ruego solo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en Mí. Que todos sean uno, como Tú, Padre, en Mí, y Yo en Ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado**" (Jo. 17,20-21).

Es evidente, por lo tanto, que cuanto más se estrechen los vínculos de amor, de unidad y de amistad entre Cristo y cada uno de sus miembros, y más perfecta sea la reconciliación y la amistad de cada creyente con las Tres Divinas Personas, más profunda será la renovación de su vida cristiana, más prometedora de frutos saludables su inserción en la sociedad eclesial y mundial, conforme a la promesa del Señor: **Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Permaneced en Mí, como Yo en vosotros...** El que permanece en Mí como Yo en él, ése da mucho fruto, porque separados de mí nada podéis hacer (Jo. 15,14-5).

2. Reconciliación con el prójimo, en la Comunión de los Santos

Esta reconciliación se realizará ante todo cuando el **Padre nuestro**, con la invocación y la promesa: "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores", no solamente sea dicho y repetido con los labios, sino pronunciado con el corazón y actualizado con la generosidad de las obras. Esto implica la superación de la división de las almas y de las ideas (8).

(8) Cfr. Carta de S.S. Pablo VI al Card. de Fürstenberg, Presidente de la Comisión para el Año Santo, 31 junio 1973.

Pero tanto más intenso será el grado de reconciliación con el prójimo y de **vida nueva** en Cristo, cuanto más sus miembros místicos no solamente quiten con el perdón de las injurias todo obstáculo voluntario para la circulación de la caridad eclesial, sino que transvasen, el uno en el otro, los tesoros de **méritos** y de **satisfacciones**, que son comunicables a todos, sin detrimento alguno para sus primigenios poseedores. ¿Divagamos quizás aquí en el reino de los sueños místicos y mitológicos? ¡De ningún modo! Al contrario, nos encontramos en el reino más verdadero y más consolador del misterio, que es el Cuerpo místico, el cual realiza en sí, y en una medida incomparablemente más rica, la comunión de bienes que se puede constatar en el interior de nuestro cuerpo natural. Es S. Pablo quien ilustra con una comparación similar: **Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo...** De esta manera, si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo (1 Cor. 12, 12.26).

Creciendo entonces el intercambio de méritos y de satisfacciones, multiplicándose los buenos ejemplos y los testimonios de fe, de esperanza, de caridad y de las demás virtudes, los frutos de reconciliación y de renovación en la vida cristiana serán, de día en día, más copiosos. De este modo, el plan de la reconciliación universal, ideado por el Padre celestial desde toda la eternidad, se actúa, en Cristo y por Cristo, en el curso de la historia de la Iglesia, esto es, en la "plenitud de los tiempos", según la teología de la salvación descrita por S. Pablo: **Dios ha manifestado el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en Él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra** (Ef. 1,9-10).

3. Reconciliación y renovación como fruto de la Indulgencia Jubilar

El Año Santo parece ser, por antonomasia, el Año de la Indulgencia Plenaria, o sea, de la remisión completa de las penas temporales debidas a los pecados, tanto mortales como veniales. Ahora bien, la adquisición de la Indulgencia Jubilar está inseparablemente vinculada a la perfecta purificación del alma de todo reato de pecado grave y de pena eterna, y de todo afecto desor-

denado a los bienes de este mundo. En efecto: "En la mentalidad de los cristianos de todos los tiempos resulta claro que el pecado no sólo es una transgresión de la ley divina, sino que además, aunque no siempre directa y abiertamente, es un menosprecio e incluso un olvido de la amistad personal entre Dios y el hombre, una verdadera y nunca suficientemente justipreciable ofensa a Dios, más aún, un ingrato rechazo del amor de Dios que en Cristo nos ha sido ofrecido, cuando Cristo llamó a sus discípulos amigos y no siervos" (9).

Por lo tanto, la adquisición de la Indulgencia Jubilar será tanto más segura, cuanto mayor sea el esfuerzo realizado por el fiel para purificarse, con el sacramento de la Penitencia, de toda mancha de culpa, grave y leve; para liberarse de toda deuda de pena; para renovar sus propios pensamientos, afectos y propósitos con la gracia del sacramento de la Eucaristía; para alejar con la mortificación, interna y externa, las voluntarias ocasiones próximas de nuevas caídas.

Si esta es la enseñanza tradicional de la Iglesia, es claro que la erogación de la Indulgencia Jubilar, por parte del Sumo Pontífice, lejos de provocar una dispersión del "tesoro de la Iglesia", resultante de la acumulación de las satisfacciones de Cristo, de la Virgen y de los Santos, tiene como fin principal la perfecta reconciliación de los creyentes con Dios y con el prójimo, y la renovación integral de la vida cristiana. Pero este fin no se alcanza sino en orden al Cuerpo místico y a la Comunión de los Santos.

"Siguiendo las huellas de Cristo —nos recuerda también la Constitución de Pablo VI sobre la revisión de la disciplina de las indulgencias— los cristianos siempre han procurado ayudarse mutuamente en el camino hacia el Padre celestial con la oración, con el intercambio de los bienes espirituales y con la expiación penitencial; y así, cuanto más se animaban con una más ardiente caridad, tanto más seguían al Cristo paciente, llevando la propia cruz en expiación de los pecados propios y ajenos, sabiendo ciertamente que podían ayudar a sus hermanos a conseguir la salvación ante el Dios, Padre de las misericordias. Es este el dogma antiquísimo de la comunión de los santos, según el cual la vida de cada uno de los hijos de Dios se une en Cristo y por Cristo en admirable

(9) PABLO VI, Const. Apost. *Indulgentiarum doctrina*, 1º enero 1967: Oss. Rom., ed. arg. 24 enero 1967, Parte I, n. 2.

unión con la vida de todos los otros hermanos cristianos en la unidad sobrenatural del Cuerpo místico de Cristo, como en una sola mística persona. De esta manera aparece el “tesoro de la Iglesia” (10).

Por lo tanto, sea que la Indulgencia plenaria se aplique a las almas del Purgatorio, a modo de sufragio (11), sea que el fiel quiera lucrarla para sí mismo, siempre constituye un beneficio espiritual de plena reconciliación con Dios y con el prójimo, una renovación integral de la vida cristiana, que el miembro singular del Cuerpo místico comunica a todos sus hermanos en Cristo, principalmente a aquellos que viven en gracia de Dios. S. Tomás, en efecto, nos recuerda que: “Cada alma que vive en gracia de Dios participa del bien sobrenatural que se realiza en todo el mundo”.

Es necesario entonces tener bien presente, ante la perspectiva del próximo Año Santo, lo que el Papa ha reafirmado, con toda la tradición de la Iglesia, en su mencionada Constitución: “La finalidad que se propone la autoridad eclesiástica al dispensar las indulgencias es no sólo ayudar a los fieles cristianos a expiar las penas debidas, sino también impulsarlos a realizar obras de piedad, penitencia y caridad, principalmente aquellas que conducen al incremento de la fe y del bien común” (12).

La íntima persuasión de que **la Iglesia es una comunión** (13) (porque en ella se hace realidad la Comunión de los Santos, fruto de la gracia y de la caridad), debería estimular a todos los fieles que quieran lucrar la Indulgencia Jubilar en Roma o en la propia diócesis, a realizar más fervientes actos de amor hacia Dios y hacia el prójimo, a fin de que sea mayor el flujo de méritos y de satisfacciones en orden al Cuerpo místico de Cristo. En otras palabras, el Año Santo 1975 será un Año de reconciliación y renovación para la Iglesia Católica, para el Cristianismo, para el mundo entero, si es penetrado por un más vivo sentido de filiación divina y de fraternidad humana, en el vínculo de la caridad. “Dilatate spatia caritatis” (S. Agustín). Porque es la caridad **divina** la que debe triunfar: su reino no es triunfalismo, sino plena adhesión a Dios, que es la verdad suma y, por ende, fuente de auténtica libertad. En efecto, **El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu**

(10) Ibid. n. 5.

(11) Cfr. ibid. Normas, n. 3.

(12) Ibid. n. 8.

(13) J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, 1962.

del Señor allí está la libertad (2 Cor. 3,17). Sin caridad sería vana toda esperanza de ganar la Indulgencia Plenaria, esto es, sin la libertad de todo vínculo de pecado y de pena, de la cadena de los odios, de los egoismos y de todos los males morales que impiden la amistad con Dios y con los hombres, y por consiguiente, la unidad y la paz “de la que el mundo se mofa, pero que robar no puede” (14).

A propósito de esto retornamos nuevamente a la enseñanza de la Constitución sobre las Indulgencias, donde Pablo VI nos recuerda que: “La importancia de la caridad en la vida cristiana se confirma también por las indulgencias. En efecto, las indulgencias no pueden alcanzarse sin una sincera metanoia y sin una unión con Dios, a lo que se añade el cumplimiento de las obras prescritas. Se guarda, por lo tanto, el orden de la caridad, en el que se inserta la remisión de las penas por la dispensación del tesoro de la Iglesia” (15).

LUIGI CIAPPI O. P.

Teólogo de la Casa Pontificia

Traducción del italiano de **JOSE A. DONATIello**
Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe
1er. año de Filosofía.

(14) “che il mondo irride, ma che rapir non può”: A. MANZONI, *La Pentecoste*.

(15) Const. Apost. *Indulgentiarum doctrina*, n. 11.

FILÓSOFO PERENNE

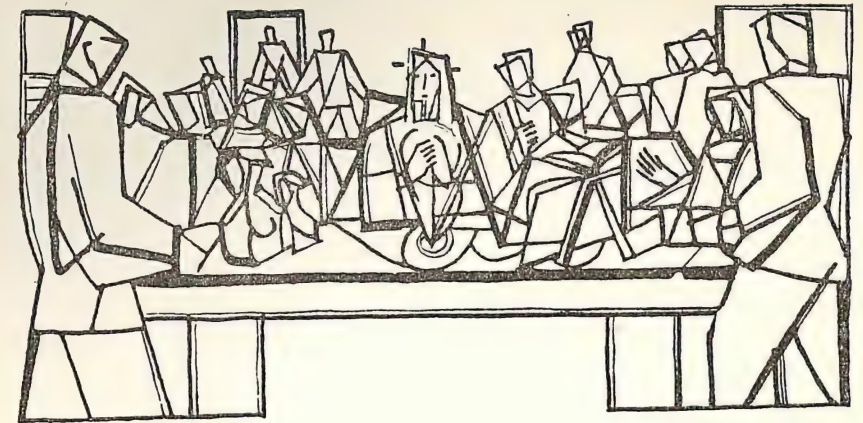
“Estamos firmemente persuadidos, igual que nuestros predecesores, que hemos de cultivar solamente aquella filosofía que es ‘según Cristo’ (Col. 2,8), y por esta razón hay que exigir con todas las fuerzas el estudio de la filosofía según los principios y métodos de Santo Tomás de Aquino para conseguir una explicación plena en cuanto es posible racionalmente y una defensa invencible de la verdad plena” (BENEDICTO XV, Motu Proprio **Non multo post**, 31 -XII- 1914).

“Las disciplinas filosóficas se han de tratar de manera que los alumnos se sientan sobre todo llevados a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyándose en el patrimonio filosófico perennemente válido” (CONCILIO VATICANO II, Decreto **Optatam totius**, N° 15).

“Se preguntó qué significaban propiamente y en concreto las palabras ‘patrimonio filosófico perennemente válido’, que aparecen en el N° 15 del Decreto Conciliar **Optatam totius**, sobre la formación sacerdotal.

Respuesta: la significación de las referidas palabras se encuentra en la Carta Encíclica **Humani Generis**, 12-VIII-1950, las cuales se indican en la nota a las mismas palabras. Consta además por los documentos del Santo Concilio que la Comisión de Seminarios, de Estudios y de la Educación Católica entendió que por las palabras: ‘patrimonio filosófico perennemente válido’ se refería a los principios de Santo Tomás” (S. Congregación de Seminarios y Universidades, 20-XII-1965).

“La filosofía de Santo Tomás de Aquino posee una aptitud permanente para guiar el espíritu humano hacia el conocimiento de lo verdadero, de la verdad del ser mismo que constituye su objeto primario, al conocimiento de los primeros principios y al descubrimiento de su causa trascendente. Ella escapa por ahí a la situación histórica particular del pensador que la ha rescatado e ilustrado como ‘la metafísica natural de la inteligencia humana’. También hemos podido afirmar que ‘al reflejar las esencias de las cosas existentes en la realidad, en su verdad cierta e inmutable, no resulta ni medieval ni propia de una nación particular, sino que trasciende el tiempo y el espacio, valedera para todos los hombres de nuestro tiempo’ ” (PABLO VI, Carta al General de O.P., 7-III-1964).



DEL OFICIO PARA LA FIESTA DE CORPUS

(S. TOMÁS DE AQUINO. OPÚSCULO LVIII)

Una dimensión poco explorada del patrimonio tomista es la poesía. Santo Tomás, el filósofo y el teólogo, es también EL POETA, quizás el más grande poeta en lengua latina de toda la Edad Media, según el juicio de un destacado crítico literario.

“De la filosofía de Santo Tomás pasamos a su oración; y de su oración a su poesía sin darnos cuenta de haber cambiado de orden. Es que, afectivamente, no lo cambiamos. Su filosofía es tan rica en belleza, como su poesía está cargada de pensamiento; de la SUMMA THEOLOGICA tanto como del PANGE LINGUA puede decirse que Santo Tomás demuestra siempre un genio igual, denso de fuerza y certeza, seguridad y precisión. Todo cuanto quiere decir lo afirma, y con tal firmeza de pensamiento que la duda, acobardada, huye. Es que posiblemente nunca se haya visto razón más exigente que respondiera a las voces de un corazón tan religioso” (E. Gilson, **El Tomismo**, Bs. As., 1951, p.256).

Presentamos aquí las poesías eucarísticas de Santo Tomás que la Iglesia ha incluido en su Oficio Divino. Su traducción la debemos al Dr. CARLOS A. SÁENZ.

HIMNO DE VÍSPERAS

(Pange lingua)

Canta, lengua, del glorioso
Cuerpo el misterio sagrado,
y de la Sangre el precioso
precio por Dios demandado,
fruto del seno amoroso
que nos salvó del pecado.

Para nosotros fue dado,
para nosotros nacido
de tal seno inmaculado,
y habiendo permanecido
en el mundo, y predicado,
terminó su cometido
con un portento extremado.

Pange, lingua, gloriosi	Nobis datus, nobis natus
Corporis mysterium,	Ex intacta Virgine,
Sanguinisque pretiosi,	Et in mundo conversatus,
Quem in mundi pretium	Sparso verbi semine,
Fructus ventris generosi	Sui moras incolatus
Rex effudit gentium.	Miro clausit ordine.

Porque en la última cena
con sus doce reclinado
y cumplido en forma plena
todo el rito legislado,
a sí mismo, como cena,
se da para ser cenado.

Dícelo el Verbo Encarnado
y en su Carne y Sangre muda
el pan y el vino ofrendado;
que si tu sentido duda,
para ver lo revelado
la fe te presta su ayuda.

In supremæ nocte coenæ	Verbum caro panem verum,
Recumbens cum fratribus,	Verbo carnem efficit;
Observata lege plene	Fitque sanguis Christi merum:
Cibis in legalibus,	Et si sensus deficit,
Cibum turbæ duodenæ	Ad firmandum cor sincerum
Se dat suis manibus.	Sola fides sufficit.

A tan alto Sacramento
venere el pueblo postrado,
pues del nuevo testamento
nuevo rito consagrado,
en él hallan cumplimiento
las figuras del pasado.

Gloria al Padre ingenerado
y gloria al Hijo también.
Al por ambos Espirado
gloria, honor y todo bien.
Por siempre sea alabado
el Dios uno y trino. Amén.

Tantum ergo sacramentum	Genitori Genitoque
Veneremur cernui;	Laus et iubilatio,
Et antiquum documentum	Salus, honor, virtus quoque
Novo cedat ritui:	Sit et benedictio;
Praestet fides supplementum	Procedenti ab utroque
Sensuum defectui.	Compar sit laudatio.
	Amen.

HIMNO DE MAITINES

(Sacris solemniiis)

Del sacro rito surja el renuevo,
al hombre viejo remplace el nuevo,
todo se apreste para el relevo,
mentes, obras y voces.

Cristo celebra su última cena,
cordero y ázimos, la pascua plena,
antigua cifra de nueva vena,
la pascua de su muerte.

Sacris solemniiis iuncta sint gaudia,	Noctis recolitur coena novissima,
Et ex praecordiis sonent praeconia,	Qua Christus creditur agnum et azyma
Recedant vetera, nova sint omnia,	Dedissee fratribus iuxta legitima
Contra, voces et opera.	Priscis indulta patribus.

Tras el cordero de la figura,
por sus discípulos Cristo se apura
a dar su Carne, su Sangre pura,
allí preinmolado.

Se da a los flacos hecho comida,
Se da a los tristes como bebida:
— Este es mi cáliz, cáliz de vida,
para que todos beban.

Así instituido fue el Sacrificio,
que a los presbíteros toca en oficio
a fin de que obren en beneficio
de ellos y sus hermanos.

Post agnum typicum expletis epulis,	Dedit fragilibus corporis ferculum,
Corpus dominicum datum discipulis	Dedit et tristibus sanguinis poculum,
Sic totum omnibus quod totum singulis,	Dicens: Accipite quod trado vasculum,
Eius fatemur manibus.	Omnes ex eo bibite.

Sic sacrificium istud instituit,
cuius officium committi voluit
Solis presbyteris, quibus sic congruit,
Ut sumant, et dent ceteris.

El pan angélico ya es pan del hombre,
y no en figura sólo de nombre:
al Señor mismo ¡bien que te asombre!
es a quien come el siervo.

A Ti, uno y trino, te suplicamos
que nos visites mientras te honramos,
que nos conduzcan tus santas manos
a la luz en que habitas.

Panis angelicus fit panis hominum,	Te trina Deitas unaque poscimus,
Dat panis caelicus figuris terminum.	Sic nos tu visita, sicut te colimus:
O res mirabilis! manducat Dominum	Per tuas semitas duc nos quo tendimus
Pauper, servus et humilis.	Ad lucem quam inhabitas. Amen.



HIMNO DE LAUDES

(Verbum supernum prodiens)

Por nosotros (dejando
la gloria, mas no el Padre)
para cumplir su encargo
vino el Verbo a la tarde.

Pactada ya por Judas
su entrega a los inicuos,
él mismo se apresura
a darse a sus discípulos.

Bajo sendas especies
les da su Carne y Sangre
en doblado presente
que al hombre entero salve.

Verbum supernum prodiens,	In mortem a discipulo
Nec Patris linquens dexteram,	Suis tradendus æmulis,
Ad opus suum exiens,	Prius in vitæ ferculo
Venit ad vitæ vespem.	Se tradidit discipulis.

Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem,
Ut duplicis substantiæ
Totum cibaret hominem.

Naciendo, se hizo hermano;
en la cena, alimento;
muriendo, se dio en pago;
reinando, se da en premio.

Oh Víctima propicia
que nos abres el cielo,
la guerra no declina,
danos fuerza y consuelo.

Al unitrino Dueño
la gloria sacrosanta,
que una vida sin término
nos reserve en la patria.

Se nascens dedit socium,	O salutaris hostia,
Convlescens in edulium;	Quæ cæli pandis ostium;
Se moriens in pretium,	Bella premunt hostilia,
Se regnans dat in præmium.	Da robur, fer auxilium.

Uni trinoque Domino
Sit sempiterna gloria,
Qui vitam sine termino
Nobis donet in patria.
Amen.

SECUENCIA

(Lauda Sion)

Canta, grey, a tu pastor,
tu guía y tu Salvador
con alabanza exultante;
que tu voz dé cuanto puede,
pues a quien a todo excede
nunca se alaba bastante.

Hoy sobre un tema especial
(el del pan vivo y vital)
para la Iglesia Católica,
el pan que en la última cena
correspondió a la docena
apostólica.

Lauda, Sion, Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude;
Quia maior omni laude,
Nec laudare sufficis.

Laudis thema specialis,
Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur;
Quem in sacrae mensa coenae,
Turba fratrum duodenae
Datum non ambigitur.

Sea tu canto sonoro
para alegría y decoro
de la fiesta,
que hoy celebramos el día
de la Santa Eucaristía
manifiesta.

La mesa del nuevo Rey,
nueva Pascua, nueva Ley,
ha remplazado a la vieja,
el día a la noche oscura,
la verdad a la figura,
luz que las sombras despeja.

Lo que en la cena hizo Cristo,
expresamente ha provisto
que en su memoria lo hagamos;
y bajo forma precisa
con pan y vino en la Misa
la Hostia Santa consagramos.

Sit laus plena, sit sonora;
Sit iucunda, sit decora
Mentis iubilatio.
Dies enim sollemnis agitur,
In qua mensae primae recolitur
Huius institutio.

In hac mensa novi regis,
Novum pascha novae legis;
Phase vetus terminat.
Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat.

Quod in coena Christus gessit,
Faciendum hoc expressit
In sui memoriam.
Docti sacris institutis,
Panem, vinum, in salutis
Consecramus hostiam.

Tal es el dogma divino:
que en sangre se vierte el vino
y en carne se cambia el pan.
Lo que no veo ni entiendo
lo afirma la fe sabiendo
que los milagros se dan.

Bajo especies especiosas,
sólo signos y no cosas,
se oculta real excelencia:
carne como, sangre libo,
pero estando Cristo vivo
presente en cada apariencia.

Ni en mi boca lo corrompo,
ni lo daño, ni lo rompo,
siendo enteramente inmune.
Sea en uno, sea en ciento
no varía el alimento,
ni comido se consume.

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis,
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum, et non rebus,
Latent res eximiae.
Caro cibus, sanguis potus;
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Buenos y malos al par
comen con saldo dispar
para vida o para muerte.
Muerte el malo, el bueno vida
logran con igual comida
y con tan opuesta suerte.

Al partirse el sacramento
no vaciles, mas atento
reconoce en el fragmento
cuanto en el todo has honrado.
Intacto lo real perdura,
sólo en el signo hay fractura
que no mengua la estatura
del signado.

Sumunt boni, sumunt mali;
Sorte tamen inaequali,
Vitae vel interitus.
Mors est malis, vita bonis;
Vide paris sumptionis
Quam sit dispar exitus.

Fracto demum Sacramento,
Ne vacilles; sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur.
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

Este es el pan celestial
 hecho vianda terrenal,
 verdadero pan filial
 que no ha de darse a los perros;
 en figuras anunciado,
 con Isaac inmolado,
 cordero pascual llamado,
 diario maná del destierro.

Buen pastor, pan verdadero,
 de nosotros medianero
 los hijos de tu promesa,
 pues para todo te vales
 y aquí nos nutres mortales,
 llévanos de comensales
 y cofrades celestiales
 a tu mesa.

Ecce panis Angelorum,
 Factus cibus viatorum,
 Vere panis filiorum,
 Non mittendus canibus.
 In figuris praesignatur,
 Cum Isaac immolatur,
 Agnus paschae deputatur,
 Datur manna patribus.

Bone pastor, panis vere,
 Iesu nostri miserere,
 Tu nos pasce, nos tuere,
 Tu nos bona fac videre
 In terra viventium.
 Tu qui cuncta scis et vales,
 Qui nos pascis hic mortales,
 Tuos ibi commensales,
 Coheredes et sodales
 Fac sanctorum civium.
 Amen.

SANTO TOMÁS Y EL ORDEN SOCIAL

Dentro del amplísimo horizonte doctrinal constituido por la síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino, su concepción del ordenamiento de las instituciones sociales no siempre ha merecido la debida atención, ni ha escapado a interpretaciones erróneas por parte de ciertos tomistas calificados. Por tal motivo parece conveniente presentar en forma sinóptica algunos principios rectores de su filosofía social, cuya formulación e intrínseca armonía resultan sobremedida actuales en medio de la profunda crisis de la inteligencia política contemporánea, que se debate entre los errores del liberalismo y del socialismo, sin atinar a elaborar una recta concepción del hombre y de las relaciones sociales.

1. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

La elaboración social y política de Santo Tomás se funda en una admirable y completa doctrina de la persona humana. Por aplicación del universalísimo principio operatio sequitur esse, el obrar sigue al ser, según concibamos al hombre, así será nuestra concepción de la sociedad humana. Esta fundamentación antropológica del orden social ha sido objeto de interpretaciones parcializadas por parte de algunos distinguidos tomistas contemporáneos, tales como el P. Schwalm y Jacques Maritain, postuladores de un personalismo secularista, o como los dominicos Congar, Chenu y Liégé, entre otros apóstoles del aperturismo marxista.

La antropología tomista parte del concepto de **persona**, asumiendo la clásica definición de Boecio, substancia individual de naturaleza racional, ser existente en sí mismo y por sí mismo, realidad sustantiva y subsistente abierta a la captación de toda verdad y de todo bien. Sobre la base del realismo antropológico de Aristóteles, Santo Tomás explicita la unidad substan-

cial de cuerpo y alma humanos aplicando los riquísimos conceptos de materia y forma, y de acto y potencia. Así el hombre es definido como animal racional, esto es, como ser a la vez corporal y espiritual, sensible y racional, afectivo y volitivo, verdadero microcosmos u horizonte ontológico, que resume en su totalidad psicosomática los confines del universo material con el linde sublime de las sustancias separadas o inteligencias puras. Tal es la singularidad que distingue la complejidad y riqueza de la naturaleza humana dentro de la jerarquía de los seres existentes. Unidad substancial de un cuerpo material informado por un alma racional, como dos co-principios incompletos en sí mismos que se exigen mutuamente, pues si bien cuerpo y alma son sustancias, no constituyen sujetos reales que existan por sí separadamente ⁽¹⁾.

Como toda forma, el alma es un acto y, según la definición aristotélica ⁽²⁾, acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones vitales. El alma no se limita a mover el cuerpo (como sostuvieron Platón y Descartes) sino que hace existir al cuerpo, estructurándolo y organizándolo como cuerpo vivo. Es inmaterial e incorpórea como toda forma. No sólo ejerce operaciones fisiológicas, sino también cognitivas y volitivas. En estas operaciones, el cuerpo no tiene parte, pues se realizan con total independencia de órgano corporal alguno ⁽³⁾. Esta independencia de lo corporal confiere al alma humana su esencia espiritual propiamente tal. De ahí que, distinguiéndose de las almas o formas vegetativas y sensibles, las cuales no subsisten aparte del cuerpo, el alma humana emerge del cuerpo y lo trasciende ⁽⁴⁾.

La naturaleza espiritual del alma intelectiva fundamenta su incorruptibilidad, tanto por lo que es en sí misma, cuanto por su relación con el cuerpo material que informa y estructura. De ahí su carácter inmortal. En efecto, el alma comunica a la materia corporal su propia existencia o esse, formando con ella una sola entidad, el hombre. El ser del compuesto humano es pues, el mismo ser del alma; en lo cual se diferencia el alma racional

(1) Cfr. *Summa Th.*, I, q.75, a.4, 2m.

(2) Cfr. *In II de Anima*, 1.2, n.233.

(3) Cfr. *Summa Th.*, I, q.74, a. 4; *Summa c.Gentiles*, II,82.

(4) "*Anima humana... ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis*": *Q.D. de Anima*, art.2, c.

de las demás formas vegetativas o sensitivas. Estas últimas no subsisten, por lo tanto, una vez destruido el cuerpo, mientras que el alma humana subsiste en estado de separación, sin verse afectada por la corrupción corporal, manteniéndose en su propio ser ⁽⁵⁾.

En razón de su capacidad intelectual, la persona humana posee además una voluntad libre mediante la cual es dueña de sus propios actos ⁽⁶⁾. Ella le permite obrar por sí misma, sin coacción exterior o necesidad interior, con relación a todos los bienes parciales que la razón le presenta como perfectivos para el sujeto y sin que constituyan su bien absoluto o bonum humanum perfectum. Tal es el fundamento metafísico de la libertad humana que completa lo que tanto la conciencia psicológica cuanto la conciencia moral certifican respecto del hombre como causa sui: "liberum est quod sui causa est" ⁽⁷⁾. Pero dado que la persona es libre, como consecuencia de su aptitud intelectual para alcanzar la verdad de las cosas, se sigue asimismo que el hombre es responsable de las consecuencias de sus actos voluntarios, según testimonia nuestra experiencia moral. Racionalidad, libertad y responsabilidad son, por consiguiente, tres propiedades esenciales del ser humano.

Para Santo Tomás, esta condición esencial de la humana naturaleza es la que fundamenta la dignidad excepcional de la persona y la que, en instancia sobrenatural, reviste al hombre de su condición de imago Dei. Así lo expresa en la *Summa c.Gentiles* cuando da la razón por la cual las creaturas racionales se hallan sujetas de un modo particular a la divina providencia: "Sin embargo, es preciso tener en cuenta la especial razón de la providencia para con las naturalezas intelectuales y racionales sobre las demás creaturas. Porque superan a las otras creaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin. En perfección de naturaleza, porque sólo la creatura racional tiene dominio de su acto y se actúa libremente en sus operaciones; mientras que las demás creaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actantes... En dignidad de fin, porque sólo la creatura intelectual llega al último fin del universo con su operación, es decir, a conocer y a amar a Dios; mientras que las

(5) Cfr. *Summa Th.*, I, q.76, a.5.

(6) Cfr. *Q.D. De Malo*, q.6.

(7) *Summa c.Gentiles*, II,48.

otras no pueden alcanzarlo sino mediante cierta participación de su semejanza" (8). Este texto nos permite comprender no sólo cuál es la raíz de la eminente dignidad humana (*imago*), comparada con los demás seres (*vestigia*), sino captar a la vez la falsedad de la antinomia individuo-persona desarrollada por algunos calificados filósofos tomistas como Schwalm, Maritain, Eschmann, Graneris, Marc, etc. Tanto más elevada es la persona, cuanto más individua es; lo cual no sólo se verifica del ser humano sino, especialmente, de las substancias separadas, cada una de las cuales agota en su individualidad la totalidad de su especie (9).

Por último, resulta conveniente completar esta visión panorámica de la antropología tomista subrayando otra de sus propiedades esenciales: la sociabilidad. En ella encontramos el principio vinculator de la antropología con la filosofía social de Santo Tomás. El ser humano es naturalmente social y político. En primer lugar, ello es testimoniado por la experiencia histórica de la humanidad, ya que cuanto más remonta el hombre en el conocimiento de su pasado, tantas mayores evidencias halla respecto de los signos de vida social. El Doctor Angélico hace suyos los argumentos formulados por Aristóteles al comienzo de su *Política* y comenta, en particular, lo relativo al lenguaje humano como signo natural de sociabilidad. Pero ello no basta a nuestro propósito, pues es menester distinguir un doble fundamento de la sociabilidad, basados en la enorme "distancia" que separa la posesión de la mera existencia humana (*esse simpliciter*), de su total perfeccionamiento ontológico-moral en la felicidad o bien humano perfecto (*bonum simpliciter*) (10). A ese doble fundamento lo designaremos como orden de generación (*ordo generationis*), que atiende al inicio de la vida humana, y orden de perfección (*ordo perfectionis*), orientado hacia el pleno desarrollo de las aptitudes del sujeto. En cuanto a su origen, la dependencia social del hombre se manifiesta en dos aspectos fundamentales: la misma relación generadora o procreadora y la radical indigencia en que se encuentra el recién nacido.

En cuanto a su perfección, podemos distinguir una triple dependencia social: en cuanto al bienestar material, a la plenitud

(8) *Summa c. Gentiles*, III, c.111; cfr. caps.112 y 113.

(9) Cfr. *Summa Th.*, I, q.50, a.4.

(10) Cfr. *Summa Th.*, I, q.5, a.1, 1m.

intelectual y a la plenitud moral. Resulta evidente la dependencia de cada individuo respecto del concurso de esfuerzos humanos imprescindibles para la producción y distribución de los bienes materiales más elementales. Pero no menos manifiesta es la enorme dependencia en su capacitación intelectual, pues o bien cada individuo es capaz de adquirir todos los conocimientos por sí mismo (tesis rousseauniana del *Emilio*) o bien los adquiere por vía de enseñanza, la cual implica dependencia de los demás hombres. Lo primero es de suyo más perfecto, pero mucho menos frecuente. La condición normal del aprendizaje humano es la dependencia con relación a diversos magisterios.

Aún más marcada es la dependencia del hombre en la línea de su perfección moral. La naturaleza de la voluntad, como apetito racional, está de suyo ligada al lento desenvolvimiento de la capacidad cognoscitiva, y ello por muchos años. Pero durante los mismos, se van arraigando en el temperamento infantil una serie de disposiciones del temperamento o complexión individual, que lo inducen a determinados modos de conducta (timidez, egoísmo, generosidad, etc.). Como la perfección moral estriba en el obrar según la razón, es decir, en la posesión de las virtudes morales como hábitos operativos buenos (11), o bien el individuo se rectifica a sí mismo en su obrar, o bien lo logra con la ayuda de otros. Pero la adquisición de la virtud moral, supone por parte del individuo la capacidad para determinar por sí mismo el justo medio en que radica el obrar virtuoso, o sea, con dominio de sí. Ello es prácticamente imposible al niño, por el escaso desarrollo intelectual de los primeros años, por su inexperiencia, por el arraigo progresivo de ciertas disposiciones negativas antes mencionadas y la imposibilidad en que se encuentra de introducir una medida en sus propios actos. De ahí la tremenda importancia de la primera educación que el niño ha de recibir en el hogar. La misma consistirá en introducir en las actividades infantiles un orden racional (sueño, alimento, higiene, etc.) y en disponerlo favorablemente o sensibilizarlo a los bienes connaturales perfectivos, propios de cada virtud cardinal. Así favorablemente dispuesto, el niño irá ejercitando su voluntad, bajo la guía prudencial paterna; cuando ésta falta, el adolescente tendrá enormes dificultades en alcanzar una madurez ética suficiente.

(11) Cfr. *Summa Th.*, I-II, q.50.

Con estas consideraciones de índole antropológica, podemos pasar a desarrollar algunos de los principios básicos de la doctrina tomista sobre el orden social. Nótese, empero, que lo expuesto ya nos ubica en un punto absolutamente trascendente con relación sea al inmanentismo optimista del liberalismo individualista, sea al inmanentismo pesimista del materialismo socialista.

2. EL ORDEN NATURAL Y LOS TRES PRINCIPIOS BÁSICOS DEL ORDEN SOCIAL

La perspectiva antropológica antes señalada nos permite considerar un tema fundamental: el **orden natural**. En efecto, el análisis de la persona humana y de sus cualidades o propiedades esenciales, nos lleva espontáneamente al reconocimiento de un ordenamiento natural, expresión de la sabiduría divina, que ha de servir de base al orden social, determinando las normas éticas básicas que lo expresan en el plano de la conducta humana. La conciencia moral de la humanidad testimonia desde los tiempos más remotos que existe un ordenamiento normativo esencial, que todos los hombres han de respetar en su mutua convivencia. Así la Antígona de Sófocles encarna de modo eminente la primacía de ciertas normas de conducta que escapan al arbitrio humano, y operan a modo de cimiento sobre el cual han de asentarse los diferentes órdenes legales humanos. De allí surge el concepto clásico del derecho natural como aquello que es debido al hombre en virtud de su esencia, con sus tres notas de **universalidad**, pues rige para todos los hombres y todos los tiempos, de **inmutabilidad**, pues escapa en sus normas primeras a las contingencias geográficas, históricas y culturales, y de **cognoscibilidad**, en razón de ser captado espontáneamente por la conciencia moral de los individuos ⁽¹²⁾. En consecuencia, el ordenamiento jurídico positivo dictado por la autoridad política ha de reflejar su respeto eficaz del orden natural: "Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuarlo la ley, sino según el orden natural (*secundum naturalem ordinem*)" ⁽¹³⁾.

(12) Cfr. *Summa Th.*, I-II, q.94.

(13) *Summa c. Gentiles*, III, c.130.



Esta consideración previa sobre la idea del orden natural ha de guiarnos en la formulación de tres principios básicos del ordenamiento social: 1) la primacía del bien común; 2) el principio de solidaridad; y 3) el principio de subsidiariedad. De su respeto cabal depende la armoniosa estructuración de los vínculos de convivencia sociales, en cuanto la sociedad política es medio **necesario** para la obtención de nuestra realización humana plena ⁽¹⁴⁾.

La doctrina tomista del bien común de la sociedad política constituye la clave de todo el pensamiento político del Santo; todos los demás conceptos serán elaborados en función de aquél. Decimos que un bien es común o particular según que sea participable por muchos o por uno solo; así, por ejemplo, la verdad científica es de suyo un bien común, ilimitadamente apropiable, mientras un alimento tiene razón de bien particular, por cuanto es apropiable por uno sólo. El **bien común** es un término análogo, que admite diversos significados; puede hablarse de bien común temporal, o de bien común sobrenatural, bien común nacional o internacional, bien común de la universidad, del sindicato, de la empresa, etc. El bien común sobrenatural es Dios mismo, en cuanto es fin de todo el universo creado. Lo distinguimos del bien común de la sociedad política o bien común inmanente o temporal, que incluye en sí todos aquellos elementos o bienes que, por naturaleza, son participables a todos los miembros del cuerpo social: la unidad, la verdad, el orden, la justicia, la seguridad y la paz. Incluye asimismo, subordinadamente, todos aquellos bienes que, siendo particulares por su naturaleza, son medios indispensables para la obtención de la verdad, la justicia, la paz, etc.; así por ejemplo los bienes económicos tienen de suyo razón de bienes particulares, pero en cuanto el dinamismo económico es indispensable para el buen ordenamiento de la sociedad, son incluidos a título de medios y la autoridad política debe, en consecuencia, asumir ciertas funciones en materia económica.

Al implicar el bien común político los bienes más excelentes del hombre, o sea, aquéllos que son más indispensables para el logro de su felicidad, se sigue que el bien común tiene una primacía natural sobre los bienes particulares y que éstos le estarán, por lo tanto, subordinados ⁽¹⁵⁾. En esto radica la **primacía del bien común sobre el bien particular**, presupuesto fundamental

(14) Cfr. *In 1 Polit.*, I.1, n.40.

(15) Cfr. *Summa Th.*, I, q.60, a.5.

para el buen funcionamiento de la sociedad, negado por el liberalismo. Ya Aristóteles calificaba al bien común de "más divino" y Santo Tomás emplea la misma expresión "*divinius*" para subrayar su excelencia y afirma que ha de procurársele del mejor modo posible ⁽¹⁶⁾. Todo el esfuerzo de la autoridad política se define, consecuentemente, en la línea de la **procuración del bien común**, que constituye su razón de ser ⁽¹⁷⁾.

El segundo principio es el principio de solidaridad, difundido por autores tales como Heinrich Pesch, G. Gundlach y O. Nell-Breuning bajo el término de "**solidarismo**", en nuestra opinión inadecuado, por cuanto ningún concepto o principio aislado puede reflejar fielmente el pensamiento del Doctor Angélico ni la doctrina social de la Iglesia. Hecha esta salvedad, la idea de solidaridad encierra un valor substancial que merece ser destacado, como el "**hacerse cargo los unos de los otros**". La solidaridad humana tiene una triple raíz. En primer lugar, todos los hombres somos solidarios en virtud de poseer una misma naturaleza, naturaleza que incluye, según vimos, la tendencia a la vida social como a un medio indispensable para la perfección personal; en consecuencia, el hombre es solidario para con su alter ego, su otro sí mismo o prójimo. Pero esta comunidad de naturaleza se funda, a su vez, en una comunidad de origen, ya que todos los hombres somos creaturas de un mismo Dios el cual en su plan providencial nos vincula unos a otros. Por último, todos los hombres compartimos un mismo destino común, ya que hemos sido creados para participar de la visión divina por toda la eternidad, y en esta perspectiva todos debemos ayudarnos los unos a los otros. Lo dicho surge claramente de las múltiples referencias que Santo Tomás hace a la sociedad como "cuerpo" ⁽¹⁸⁾ y en los pasajes en que comenta el texto de San Pablo "**membrum alte-**

(16) "*sed ut sit optimo modo quo fieri potest*", *Contra impugnantes*, n.26.

(17) Cfr. *Summa Th.* II-II, q.58, a.7, 2m. Respecto de la polémica suscitada en los últimos treinta años sobre la doctrina tomista del bien común, cfr. C. De Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid 1952; L. Lachance, *L'humanisme politique de St. Thomas*, Montréal, 1965; Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, Bs. As. 1967, y *Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As., 1948.

(18) Cfr. *Summa Th.*, I-II, q.81, a.1.

rius", miembros los unos de los otros, en la perspectiva del Cuerpo místico de Cristo (1 Cor. 12,12-30; Rom. 12,4-8; Ef. 5, 21-33). El principio de solidaridad nos permite comprender que todas las actividades e instituciones sociales incluyen una doble dimensión, la una personal, la otra social, ambas indisolublemente unidas. Ejemplo de ellos son la familia, la propiedad, el trabajo, los grupos intermedios, etc.

El tercer principio, complementario de los anteriores, es el de subsidiariedad, que tanta proyección ha alcanzado en la doctrina pontificia, especialmente a partir de la **Quadragesimo Anno** de Pio XI. Su origen deriva de subsidium, en latín, ayuda. La idea central de este principio radica en que debe dejarse a los particulares y a los grupos que integran la sociedad política la plenitud de iniciativa, de creatividad, de responsabilidad, que ellos puedan asumir eficazmente por sí mismos. Complementariamente, la acción de las asociaciones más poderosas y del mismo Estado consiste en suplir lo que los miembros menos dotados no pueden realizar. Santo Tomás expresa esta idea en sus comentarios a la **Política** de Aristóteles, pues ya éste señalaba que los hombres se asocian en razón no de su igualdad o semejanza (como dirían luego Rousseau y Marx) sino de sus desemejanzas, de sus desigualdades de talentos, condiciones, oficios, etc. Nuestro santo advierte sobre el peligro de buscar una uniformidad excesiva, monolítica, lo cual atraería aparejado consecuencias negativas como desaparecen la sinfonía y armonía de las voces cuando todas cantan en un mismo tono ⁽¹⁹⁾. También insiste en la importancia de respetar las **competencias** reales de los distintos miembros del grupo: "Un hombre no hace bien a la vez más que una sola cosa. Si se ocupa de muchas a la vez, necesariamente ha de fallar en una o en todas ellas. Por eso importa que el gobernante no encargue muchos oficios simultáneamente a un mismo hombre, i.e., ser sastre y corneta al mismo tiempo. A no ser que se trate de pequeños burgos, en los que todos tienen que hacer algo de todo. Pero en las grandes sociedades en donde hay gente para todo, es preferible distribuir las cargas y los oficios según la competencia de cada uno. Entonces se procura mejor el bien común, porque cada oficial ejecuta mejor y más pronto lo que se le ha encomendado" ⁽²⁰⁾. ¡Admirable

(19) Cfr. *In II Polit.*, 1.5.

(20) *In II Polit.*, 1.16, n.339.

realismo del santo dominico, que nada ha perdido de su actualidad en estos tiempos alejados de la monarquía descentralizada medieval, con sus corporaciones artesanales, sus ligas, sus fueros comunales!..., para dejar paso a los totalitarismos y plutocracias que desconocen la subsidiariedad y confunden las funciones gubernativas con la de mera administración.

La conjugación práctica de los tres principios enunciados, permite establecer en cada caso particular las "reglas de juego" básicas que asegurarán una plena convivencia social, en el respeto de las eternas exigencias del orden natural. ¡Cuán parciales resultan a la luz de estas reflexiones las ideologías contemporáneas del liberalismo negador de la solidaridad, y del socialismo marxista, negador de la subsidiariedad! El rigor de la articulación de los grandes principios sociales del tomismo, resalta aún más en el contraste con los grandes errores de la modernidad.

3. LA JERARQUÍA DE LAS FUNCIONES SOCIALES

A la luz de lo expuesto, surge una jerarquización de las diversas funciones sociales de acuerdo a la medida en que aseguran bienes humanos más elevados y, en particular, la plena realización del bien común político. Una vez más, la reflexión del Doctor Angélico está presidida por las conclusiones de su antropología y de su ética, que operan a modo de **communia** o principios comunes, reguladores del quehacer político.

Debemos partir de la subordinación intrínseca de lo sensible a lo racional y de lo corpóreo a lo espiritual. Según la jerarquía ontológica de las facultades humanas, se constituirá una jerarquía complementaria de los bienes correspondientes y de las funciones o actividades que tienden a realizarlos: **Operatio sequitur esse**.

Santo Tomás nos brinda una síntesis acabada de su pensamiento al culminar su análisis de los diferentes bienes que, según la experiencia de las cosas humanas, se presentan como constituyendo la beatitud o felicidad de la persona: "Si, pues, la felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores, llamados de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma respecto de la parte sensitiva, ni tampoco en los de la parte intelectual respecta a los actos de las virtudes morales, ni en las intelectuales que se refieren a la acción, como el arte y la pruden-

cia, resultará que la suprema felicidad del hombre consistirá en la contemplación de la verdad... Todas las operaciones parecen estar ordenadas a ésta (contemplación) como a su fin. Pues para una perfecta contemplación se requiere la integridad corporal, que es el fin de todas las cosas artificiales necesarias para la vida. Requiérese también el sosiego de las perturbaciones pasionales, que se alcanza mediante las virtudes morales y la prudencia; y también el de las perturbaciones externas, a lo que se ordena toda la convivencia social. De modo que, bien consideradas las cosas, todos los oficios humanos se ordenan al servicio de quienes contemplan la verdad" (21). Esta riquísima doctrina nos permite establecer la subordinación intrínseca de lo económico a lo social y a lo político, y la de éste a lo cultural y sapiencial (tanto natural, cuanto sobrenatural).

De esta manera queda afirmada la primacía de la **contemplación** sobre la **praxis**. El hombre, **capax universi**, posee una naturaleza intelectual y, en razón de ello, la inteligencia es la facultad superior y especificadora de todo lo humano. La primación de la inteligencia sobre la voluntad y la del espíritu sobre la materia, permiten a Santo Tomás sostener que la capacidad contemplativa tiene razón de fin último, mientras que el orden de la acción práctica, tanto moral como técnica o artística, le está subordinada. Igual doctrina sienta nuestro autor al comentar la **Política** aristotélica y las **Sentencias** de Pedro Lombardo, siguiendo al Estagirita quien anuncia al comienzo del libro séptimo que la contemplación es la forma suprema de la acción y, como tal, constituye el bien supremo de la polis: "**Ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire**".

Resulta interesante señalar que el Angélico Doctor desarrolla el tema de la subordinación del trabajo manual y de todo el orden económico a los bienes espirituales, al resolver las objeciones por las cuales algunos se oponían a la vida religiosa. De su exposición resulta una elocuente refutación del primado de la praxis en general y del trabajo manual en particular, tal como la expondrán Marx y sus discípulos más modernamente. Comienza caracterizando el trabajo manual como aquél que realizan los hombres para satisfacer sus necesidades más imperio-

(21) *Summa c. Gentiles*, III, c. 37.

(22) *In IV Sent.*, d.26, q.1, a.2, c.

sas, sobre todo la del alimento; para lo cual se sirven los hombres de su esfuerzo corporal. Pero añade que dicha tarea no es obligatoria para todos los hombres, en la medida en que la ayuda solidaria de otros puede compensar dicha abstención. Por otra parte, sostiene que aún en el plano económico, hay tareas que no implican de suyo trabajo manual, como las correspondientes a la organización y coordinación (23). Siguiendo el hilo argumental podemos concluir que, para nuestro Autor, el régimen del salariado es de suyo legítimo, siempre que se vea justamente retribuido; también se sigue que otras actividades ajenas a lo manual, son tanto o más legítimas que el trabajo manual mismo, y que las tareas económicas organizativas han de gobernar las de mera ejecución.

La doctrina así resumida configura una refutación cabal del primado marxista de la **praxis**, aún en el plano específico de lo económico, manteniendo plena vigencia en una economía substancialmente diferente a la medieval cual es la contemporánea.

CARLOS ALBERTO SACHERI

(23) Cfr. *Summa c. Gentiles*, III, c.134 y 135.

MÁXIMO MAESTRO

"Por lo que hace al estudio, queremos y con todo encarecimiento mandamos que se establezca la filosofía escolástica como fundamento de los estudios sagrados. Y en este punto principal entiéndase que al ordenar el estudio de la filosofía escolástica Nos referimos singularmente a la que dejó en herencia Santo Tomás de Aquino; acerca de la cual queremos que siga en todo su vigor cuanto fue dispuesto por Nuestro Antecesor, y, si es necesario, lo renovamos, y confirmamos y mandamos que por todos sea estrictamente observado. A los Obispos toca el urgir y exigir que se guarden estos mandatos en lo sucesivo, si viesen que en algunos Seminarios se hubieran desatendido hasta ahora. Lo mismo preceptuamos a los Superiores de las Órdenes Religiosas" (PIO X, *Motu Proprio DOCTORIS ANGELICI*, 29-VI-1914).

"Es santo y saludable y casi obligado en las escuelas católicas en las que se forma la juventud sagrada en la ciencia filosófica y teológica, considerar a Santo Tomás como al máximo maestro. Por esta razón, es totalmente necesario que se mantenga a salvo e inmutable todo lo que sobre esta materia fue muy sabiamente establecido por nuestros predecesores, sobre todo por León XIII y Pío X... Pues consta que los así llamados "modernistas" se alejaron tanto de la fe para caer en tanta variedad de opiniones por abandonar los principios y métodos de Santo Tomás de Aquino" (BENEDICTO XV, *Motu Proprio Non multo post*, 31-XII-1914).

"Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas según los principios, el método y la doctrina del Angélico Doctor, siguiéndolos con toda fidelidad" (CÓDIGO de DERECHO CANÓNICO, 1366, 2).

"Ahora quisiéramos que todo lo establecido principalmente por León XIII y Pío X y lo preceptuado por Nos mismo el año pasado se observe atenta e inviolablemente por aquellos que enseñan las materias superiores en las aulas

del clero. Estén seguros que cumplirán bien con su deber y nos complacerán si, comenzando por amar al Doctor de Aquino y familiarizándose con sus escritos comunican a los alumnos de la propia disciplina este ardiente amor, haciéndose intérpretes de su pensamiento, y los hacen capaces de excitar en los demás los mismos sentimientos" (PIO XI, *Encíclica Studiorum ducem*, 29-VI-1923).

"Considerando bien todo esto, fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico; pues sabemos ya bien a través de la experiencia de muchos siglos que el método del Aquinatense se distingue por una singular excelencia tanto para formar a los alumnos como para investigar la verdad y que, además, su doctrina está en armonía con la divina revelación y es muy eficaz para salvaguardar los fundamentos de la fe como para abrazar útilmente y con seguridad los frutos de un sano progreso" (PIO XII, *Encíclica HUMANI GENERIS*, 12-VIII-1950).

"Con el fin de esclarecer hasta donde se pueda los misterios de la fe, los alumnos deben aprender, por medio de la especulación y siguiendo a Santo Tomás, a penetrar más profundamente en ellos y descubrir el nexo que los une" (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, n° 16).

"Por esta razón todos los que han recibido el encargo de enseñar, se esfuercen con todo cuidado y empeño en informar el alma de los alumnos para que presten este asentimiento al Magisterio de la Iglesia. Escuchen además la voz de los doctores de la Iglesia, entre los que Santo Tomás ocupa el primer lugar, pues es tan grande la fuerza de su ingenio, tan sincero su amor a la verdad y tan grande su sabiduría para investigar las más altas verdades, para ilustrarlas, para recogerlas en apretada unidad que su doctrina es el instrumento más apto no sólo para afianzar con seguridad los fundamentos de la fe sino también para percibir con utilidad y seguridad el fruto de un sano progreso" (PABLO VI, *Alocución a la Pontificia Universidad Gregoriana*, 12-III-1966).

IN MEMORIAM

El P. Guillermo Furlong S.J. nos ha abandonado. Asiduo lector de nuestra Revista, a la que mucho apreciaba, escribió para ella varios trabajos que la jerarquizaron. Aún tenemos algo de él, todavía inédito. Y nos había prometido, para nuestra sección de "Perfiles Sacerdotales", un estudio sobre el P. Mascardi, cuyo centenario celebramos este año. Se nos fue, sin poderlo terminar.

El P. Furlong unió en su persona al historiador y al sacerdote. Sus innumerables libros y artículos sobre temas históricos abrumaban por su erudición y por la diversidad de materias. Son fruto de su profundo amor por la tradición de nuestro país, en la cual veía el mejor trampolín para la construcción de un futuro mejor. Miembro de las más altas Academias de la Nación fue, al mismo tiempo, rastreador incansable en los Archivos argentinos y extranjeros, empleando sus ojos, cada vez más debilitados, hasta el extremo de sus posibilidades.

Y al mismo tiempo, sacerdote fervoroso. Dedicó buena parte de sus energías a la Acción Católica, a la que amó siempre con toda su alma. Lloraba, casi, al recordar aquellas gloriosas Asambleas en que la juventud argentina lo aclamara como a su guía espiritual. Recorrió todo el país, de norte a sur, predicando los Ejercicios Espirituales, que dieron a la Acción Católica un estilo de vida y de espiritualidad. No es extraño que su estampa de sacerdote cabal atrajera a tantos jóvenes —centenares— a seguir a Cristo, sumo y eterno Sacerdote.

Le dolía la Iglesia. Así nos lo dijo en una de sus visitas a este Seminario. La veía en crisis, en sus hombres y en sus instituciones. Pero no por ello dejó de amarla hasta su último aliento. Amó también entrañablemente al Seminario de Paraná. Una vez, al contarle buenas noticias de nuestro Seminario, con ojos emocionados, nos dijo: "¿Qué más podría yo hacer por el Seminario de Paraná?" Su espíritu, joven hasta el final, vibraba con las cosas nobles.

Se fue el P. Furlong. Y se fue como había vivido, en la sencillez y en la entrega, mientras se disponía a dar una conferencia. Hombre de Dios, hombre de María, hombre de la Patria, hombre de la juventud. Nunca podremos olvidarlo.

MIKAEL

LA CONCEPCIÓN TOMISTA DEL GOBIERNO POLÍTICO Y LA SECULARIZACIÓN DEL ESTADO MODERNO

De Regimine Principum ad Regem Cypri, L.I, cap. 15

"[Deus] instituit etiam qualiter [reges] se deberent habere ad Deum: ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia".

SANCTI THOMAE AQUINATIS O. P. *Summa theologiae*, Ia pars q. 105 a. 1 Resp.

I. SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL GOBIERNO DEL ESTADO

Nadie discute que el opúsculo *De regimine principum ad regem Cypri* es una verdadera joya de la política en el que Santo Tomás de Aquino nos brinda una enseñanza profunda en torno a la naturaleza del estado, el significado de la autoridad y el fin de la convivencia humana ⁽¹⁾. Aquí nos proponemos pasar revista al sentido de un pasaje capital de esta obra: el capítulo 15 del primer libro, para lo cual recordaremos el carácter de los

(1) SANCTI THOMAE AQUINATIS O. P. *De regimine principum ad regem Cypri*, in *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opuscula philosophica*, pp. 252-358, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P., Taurini-Romae 1954. La numeración de los párrafos la extraemos de esta edición.

Con relación a la autenticidad del opúsculo, vide M. BROWNE O. P. *An sit authenticum opusculum S. Thomae "De regimine principum"*: "Angelicum" III (1926) pp. 300-303. Para el conjunto de la teoría política tomista, cfr. E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1945; S. M. RAMÍREZ O. P., *Doctrina*

capítulos que lo preceden. En ellos se trata de los siguientes temas:

- Capítulo 1: Necesidad de la autoridad en toda sociedad humana.
- Capítulo 2: Distinción de los regímenes de gobierno político.
- Capítulo 3: Preferencia del gobierno de uno por sobre el de muchos.
- Capítulo 4: Indicación de la monarquía como el mejor régimen y de la tiranía como el peor.
- Capítulo 5: Modalidades de los regímenes romanos y judíos.
- Capítulo 6: El origen de la tiranía en los regímenes autocráticos (monarquía) y policráticos (democracia).
- Capítulo 7: El problema de la tolerancia del tirano.
- Capítulo 8: Consideraciones en torno a la recompensa (*praemium*) del gobernante.
- Capítulo 9: El fin de los actos de gobierno y los bienes sobrenaturales.
- Capítulo 10: La bienaventuranza como recompensa postrera del príncipe.
- Capítulo 11: Deberes del príncipe con relación al buen gobierno y con vistas a evitar la tiranía.
- Capítulo 12: La adecuada adquisición de los bienes terrenales a través del gobierno justo.
- Capítulo 13: El lugar del gobernante en la sociedad según la fórmula *rex est in regno sicut anima est in corpore et sicut Deus est in mundo*.
- Capítulo 14: El ministerio del gobernante con respecto a la institución y conducción del estado ⁽²⁾.

Ya enterados del contenido de los capítulos que lo anteceden, comencemos a rastrear el décimoquinto, en el cual hallaremos la síntesis de la noción tomista de la autoridad cristianamente entendida.

Nos dice el Doctor Angélico que, así como la institución del estado se atiene a la institución del mundo, así el gobierno político

política de Santo Tomás, Madrid 1952; B. ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1928; O. SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, Paderborn i. Westf. 1930, y P. TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule*, München-Gladbach 1923.

- (2) El libro I concluye con el capítulo 15, que glosaremos de inmediato, y con el capítulo 16, en donde Santo Tomás versa acerca de cómo el poder político debe dirigir a sus súbditos en la vida virtuosa para que ella sirva de medio conducente a un fin ulterior y más perfecto. Notemos,

se debe comparar al gobierno del mundo en el que los estados tienen su sede. Ahora bien: gobernar es conducir a su fin la cosa que se gobierna. Santo Tomás echa mano al parangón con la nave y su comando para explicar el tenor del gobierno civil:

“Así también dicese que la nave es gobernada en tanto la industria del capitán la lleve ilesa a puerto por el recto itinerario. Si, pues, algo se ordena a un fin que es exterior respecto de sí mismo —como el puerto respecto de la nave—, al oficio del gobernante pertenece no sólo que la cosa [gobernada] se conserve en sí ilesa, sino además que el fin sea alcanzado”.

Inmediatamente, Santo Tomás introduce una condición de gran importancia:

“En cambio, si hubiese algo cuyo fin no estuviese fuera de sí mismo, el acto del gobernante sólo se ordenaría a que la cosa gobernada se preserve ilesa”.

Con ello Santo Tomás aclara que las cosas que poseen su fin en sí mismas son gobernadas mediante la limitación del acto de gobierno a la manutención de las cosas en su situación actual, toda vez que no se procura una perfección ubicada allende las cosas gobernadas. Pero ninguna cosa puede ordenarse a un fin que esté más allá de Dios, que es el fin universal de todas las cosas; por ende, frente a aquello que se ordena a un fin extrínseco, tenemos ciertos impedimentos que obstaculizan el orden de las cosas si es que no tomamos en cuenta el fin separado ⁽³⁾.

Entre estos impedimentos nos topamos con el de la multiplicidad de tareas de gobierno, a saber: la de hacer que la cosa se conserve intacta en su ser y la de lograr las perfecciones que

sin embargo, que en algunas ediciones este libro consta de quince capítulos por haberse fusionado el primero y el segundo.

El libro II, de acuerdo a la mayoría de los críticos, se interrumpe en el capítulo 4 con las palabras *ut animi hominum recreentur* (n. 846, p. 280b, en la edición del P. Spiazzi). Es opinión generalizada que el continuador del opúsculo haya sido el historiador y obispo dominico Ptolomeo (o Bartolomé) de Lucca, entrañable amigo y confesor de Santo Tomás.

- (3) *De regimine principum ad regem Cypri*, L. I, cap. 15, n. 813, pp. 273b-274a.

esa cosa aún no posee. En el navío, por ejemplo, el carpintero realiza los arreglos necesarios cuando el barco es castigado y sufre averías, pero el comandante es quien administra los recaudos para llevarlo a puerto. En el campo humano sucede algo semejante: el médico conserva la salud, el jefe de la comunidad doméstica provee el sustento, el doctor inculca el conocimiento de la verdad y el preceptor vigila el afianzamiento de las buenas costumbres y la rectificación de la conducta. Mas si el hombre no se ordenara a un fin exterior, con sólo estos cuidados su vida sería de por sí satisfecha en sus necesidades (4).

En rigor, alega el Aquinatense, mientras dure en su existencia temporal, el hombre siempre tendrá un bien extrínseco: la última felicidad, aquélla que nos espera en la fruición de Dios después de la muerte. Por eso decía San Pablo: **Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor** (II Cor. V, 6). De ahí que el cristiano, para quien aquella bienaventuranza es adquirida por la sangre de Cristo y la recibe en prenda del Espíritu Santo, necesita de otros cuidados espirituales por los cuales se ordene **ad portum salutis aeternae**. Esta asistencia es la que nos ofrecen los ministros de la Iglesia fundada por el Redentor (5). Pero el fin de toda la sociedad no difiere del fin de los hombres que en ella viven, por lo que, si el fin de la muchedumbre se hallara intrínsecamente en posesión de esa congregación de hombres, el príncipe —que debe ordenar sus actos al fin social— debiera obrar como médico, como economo o como maestro, porque en tal circunstancia no haría otra cosa que conservar lo que el estado ya carga en su haber (6).

El problema consiste en comprobar que los hombres se hallan políticamente reunidos para vivir **secundum virtutem**, esto es, en el efluvio y la conmutación de aquello que hace al bien vivir en la paz y armonía sociales. Con notable penetración, Santo Tomás no se deja arrastrar por la versión sentimental que nos induce a suponer que esa vida en la bondad comprimida en la virtud humana es de suyo la culminación de las aspiraciones objetivas del cuerpo político. Veamos este certero razonamiento:

“Parece que vivir virtuosamente es el fin de la multitud congregada. Los hombres se congregan para vivir bien todos ellos, cosa que no pueden conse-

(4) *Op. cit.*, loc. cit., n. 814, p. 274a.

(5) *Op. cit.*, loc. cit., n. 815, p. 274a.

(6) *Op. cit.*, loc. cit., n. 816, p. 274ab.

guir individualmente. Pero la vida buena es conforme a la virtud; por tanto, la vida virtuosa es el fin de la congregación humana”.

“Signo de ello es que las partes de la multitud congregada son aquéllas que se comunican mutuamente en el bien vivir. Si, pues, los hombres convivieran solamente en el vivir, los animales y los siervos debieran ser partes de alguna congregación civil. Al mismo tiempo, si todos los hombres de negocios pertenecieran a un determinado estado en razón de ser hombres que acumulan riquezas, tendríamos que sólo se contendrían en ese estado, en el cual son ordenados al bien vivir bajo las mismas leyes y el mismo régimen”.

“Mas porque el hombre viviendo según la virtud se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición divina, como dijimos anteriormente, corresponde que uno mismo sea el fin de un hombre y el de la muchedumbre humana. Luego, vivir según la virtud no es el fin último de la multitud congregada, sino que por la vida virtuosa advenga a la fruición divina” (7).

Admirable punto de partida para arrimarnos al meollo del asunto: si a este fin último se pudiera llegar con las fuerzas de la naturaleza humana, al oficio del gobernante le sería propio dirigir a dicho término las cosas que tiene encomendadas a su principado. A la cabeza del cuerpo civil le atañe el máximo gobierno en el terreno de las cosas humanas, y es tanto más perfecto ese gobierno en cuanto se ordene a aquel fin postrero. Igualmente, aquél a quien pertenece cuidar del fin último le pertenece simultáneamente imperar a quienes se ordenan a tal término; de la misma manera, al capitán de la nave le corresponde imperar al constructor de la embarcación a los efectos de hacerla apta para navegar, como al general que dirige las operaciones de guerra le concierne imperar al fabricante de los armamentos y pertrechos bélicos.

Pero alejemos de nuestra mente cualquier herética veleidad de pensar que el acceso al fin último es obra de la virtud del hom-

(7) *Op. cit.*, loc. cit., n. 817, p. 274b. El subrayado es nuestro.

bre. Lo declara Santo Tomás al traer a colación una frase del Apóstol: **Gratia Dei, vita aeterna** (Rom. VI, 23). Obtener el último fin es obra del gobierno divino, no humano. Una verdad que está centrada en la docencia permanente del cristianismo y que el Angélico la pronuncia en franca consonancia con el magisterio de la Iglesia de todos los siglos:

"Este gobierno pertenece a aquel rey que no es solamente hombre, sino que también es Dios: a Nuestro Señor Jesucristo, quien, convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los hace ingresar en la gloria celestial" ⁽⁸⁾.

El gobierno del Señor Jesús no conocerá en absoluto corrupción o defecto alguno, por lo que en las Sagradas Escrituras no es llamado solamente sacerdote, sino que además se lo denomina **rey**, como se lee en el Antiguo Testamento: **Regnabit rex, et sapiens erit** (Jer. XXIII, 5). De Él, entonces, dimana el sacerdocio real. Más todavía: en el Apocalipsis se dirá aún que todos los fieles a Jesucristo, en tanto que miembros de su Cuerpo Místico, son reyes y sacerdotes: **Y nós ha hecho reyes y sacerdotes de Dios, su Padre** (Apoc. I, 6); **Y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes** (Apoc. V, 10); **Serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con Él por mil años** (Apoc. XX, 6). Pero este reino no es la esfera de acción del gobierno político, anuncia con vehemencia el Santo Doctor, porque es un mundo reservado al poder del espíritu que escapa a toda providencia civil: ha sido confiado a los que poseen el sacerdocio sacramental y, en modo especial, al Sumo Sacerdote, al Sucesor de Pedro, el Vicario de Cristo en la tierra, el Pontífice Romano, de quien todos los reyes del pueblo cristiano corresponde que sean súbditos, como lo son del mismo Jesucristo Nuestro Señor. Así, pues, a aquéllos que cuidan del último fin deben subordinárseles los que atienden los fines intermedios y ponérseles bajo el imperio de su ministerio superior ⁽⁹⁾.

El postrer párrafo de este texto de Santo Tomás reza de la siguiente manera:

"Por tanto, porque el sacerdocio de los gentiles y todo el culto de las cosas divinas estaba ordenado

(8) *Op. cit.*, loc. cit., n. 818, pp. 274b-275a.

(9) *Op. cit.*, loc. cit., n. 819, p. 275a.

a la adquisición de bienes temporales, que se ordenan a su vez al bien común de la multitud cuyo cuidado incumbe al rey, los sacerdotes de los gentiles se sometían convenientemente a los reyes. Y porque en la ley antigua los bienes terrenos fueron prometidos al pueblo religioso no por el demonio, sino más bien por Dios, así en esa ley los sacerdotes estuvieron sujetos a los reyes. Pero para que los hombres sean transportados a los bienes celestiales, en la ley nueva el sacerdocio es más elevado; de donde en la ley de Cristo los reyes deben estar sujetos a los sacerdotes" ⁽¹⁰⁾.

* * *

En los datos que citamos se aglutina la más límpida doctrina del estado católico. Pero ese estado, que existió en tiempos pasados, hoy nos es presentado como una utopía... Lo ha sustituido el secularismo que se instaló cuando el sentir de Santo Tomás de Aquino, de los Padres y de los doctores de la Iglesia dejó de ser la luz que iluminaba el intelecto de los hombres y la vida de la civilización.

II. EL ESTADO SECULARIZADO

La secularización del orden político es un hecho históricamente dependiente de otro hecho anterior y más agudo todavía: la secularización de la ciencia y de la cultura en el plano de los principios doctrinales y en el de sus aplicaciones a la vida práctica. En el detonante primigenio de la mencionada secularización es necesario indicar que la misma se presenta como la metamorfosis del epicentro del saber y del obrar tal cual era concebido por el grueso de las corrientes medievales: mientras que para el pensador y la sociedad del medioevo el núcleo de toda preocupación era Dios —tanto como objeto supremo del conocimiento y del querer, cuanto como fin del entender y del accionar—, para la era moderna el meollo de los desvelos de la mente y de la voluntad es, en cambio, el propio sujeto de estas operaciones, es decir, el hombre. Convengamos, pues, que la definición sintética del secularismo propuesta por Cornelio Fabro satisface plenamente el carácter de dicho fenómeno: "Secularización, secularismo y laicismo pueden ser tomados por sinónimos que se fundan y encuen-

(10) *Op. cit.*, loc. cit., n. 820, p. 275a.

tran su justificación temática en el término común que los recoge: el humanismo" (11).

La secularización, empero, es un hecho no sólo histórico, sino también progresivo: el desplazamiento del teocentrismo medieval en pos de una visión antropomórfica implica la igualación en el plano humano de aquello que se da en el hombre como en un sustrato unificante, de manera que la exaltación del animal racional no significa solamente el acto que destaca lo que en él hay de noble y de bueno, sino inclusive lo que exhibe de miserable y de perverso. Mas la aludida igualdad de valores, impelida a manifestarse como exigencia de todo lo que el hombre es en su integridad y no sólo de una de las facetas particulares de su estampa, no podía evitar que los factores negativos del vicio y del pecado se antepusieran a las cosas positivas de la naturaleza humana, ya que la anarquía de esta hermenéutica humanista no es más que la pérdida de la regla elemental de cualquier examen de una realidad creada, esto es: la renuncia a la comprensión del ser humano como efecto de la causa divina y como ente ligado a los designios de la providencia del Autor del universo.

Simultáneamente, la sociedad política era víctima de la no vedosa revolución. Así como el teocentrismo medieval bogó incesantemente por la subordinación del estado a la ley evangélica —toda vez que se ofrecía contradictoria una cristiandad sumisa a la Iglesia, pero cuya organización civil deambulaba por un sendero extraño a esta obediencia al poder espiritual—, así el antropocentrismo humanista produce la quiebra de esa subordinación y confiere a la comunidad de los hombres una autonomía de medios y una libertad de fines que, a lo sumo, quedan restringidas al bien del hombre, sin que se advierta en ello la trascendencia hacia un fin superior que sirva de principio a la bondad participada. Obsérvase, luego, la magnitud del problema político que deviene como resultado de la vigencia del humanismo, siendo necesario precisar el rasgo descollante de la cuestión en su más certero enunciado: el problema medular del proceso político del humanismo antropomórfico consiste en averiguar si la ruptura del orden social cristiano reduce al estado a una mera sociedad natu-

(11) C. FABRO C. P. S., *L'avventura della teologia progressista*, parte prima, § 3: "Secolarizzazione e teologia", p. 79, Problemi Attuali, Milano 1974. Este capítulo apareció originalmente con el título de *Secolarizzazione: filosofia e teologia*: "Studi Cattolici" XIII (1969) pp. 675-682.

ral, o, por el contrario, si ese descenso comporta de suyo una merma o un decaimiento de la misma naturaleza de la comunidad perfecta. Que el problema es grave lo denuncia la enorme complejidad de la evolución temporal de la sociedad secularizada a partir del siglo XVI; pero la gravedad no es menor si nos atenemos a la espesa trama doctrinal que se debate en el fondo de la recusación de la comunidad cristianamente congregada en su estructura y en su existir. Preguntémoslo con expresión teológica: ¿la situación de la sociedad natural anterior a Jesucristo es idéntica a la de la sociedad apóstata que repudia la norma católica para reconvertirse al paganismo? Una respuesta afirmativa a esta interrogación deberá arrancar del rechazo del sentido explícito y del misterio insondable de la Encarnación del Verbo, el cual rechazo, en todo caso, anularía la divinidad del Redentor y eliminaría la misión salvífica de su excelsa Pasión y Muerte. Y ésta es la tragedia que ha desencadenado el humanismo al hacer de la criatura racional el alfa y el omega del hombre y de la sociedad, una medida absoluta de los mismos hombres, de los seres inferiores y de los que lo exceden en eminencia y dignidad.

Ahora bien: es importante constatar que el mundo contemporáneo no puede sentirse desamparado frente a una pretendida carencia de recursos doctrinales para la superación de la mentada circunstancia. La Iglesia Católica no ha cejado de pronunciar su juicio en torno al problema ni ha abandonado la proposición de los principios esenciales del remedio que se urge. Tanto es así que basta la rememoración de la tradicional postura eclesial ante el catálogo de los errores modernos para certificar la responsabilidad asumida por la Santa Sede en este acontecimiento. En verdad, la colección de los documentos de la Iglesia que se han publicado desde Gregorio XVI hasta la actualidad en el cánon de la doctrina y de la moral sociales es, en última instancia, el índice de que Roma sigue siendo la clave indispensable para practicar la recomposición política del cristianismo.

Para obtener un cuadro sumario del pensamiento pontificio en lo que respecta a la secularización que destituyó la vida política de la cristiandad, junto con las secuelas que este evento trajo aparejadas, no hemos encontrado páginas más penetrantes que las de la encíclica *Annum ingressi* de S. S. León XIII, fechada el 19 de marzo de 1902, la cual, con su desgaradora elocuencia, es también una esclarecida pintura de la hecatombe del mundo moderno que el sabio Papa trazara en las nostrimerías de su largo y fecundo reinado. Es, además, un egregio testimo-

nio de León XIII que ha sido poco menos que eclipsado en el recuerdo de la literatura católica posterior.

Dirigida a los miembros de la jerarquía distribuidos en todo el orbe, la carta incluye en sus inicios la comparación entre la benéfica unidad del gobierno de los cristianos con los males que asolan la tierra: "Si siempre fue necesario que se mantuvieran celosamente unidos en la caridad recíproca, en la identidad de pensamiento y de propósitos, para formar así un solo corazón y una sola alma, todos los grados jerárquicos de la Iglesia, esto es más que nunca necesario en los tiempos actuales. ¿Quién puede, en efecto, ignorar la amplia conspiración de fuerzas adversarias que pretenden hoy día arruinar y destruir la gran obra de Jesucristo, intentando, con una pertinacia que no conoce límites, destruir en el orden intelectual el tesoro de las doctrinas reveladas y aniquilar en el orden social las más santas, las más saludables instituciones cristianas? Vosotros mismos tocáis con la mano todas estas cosas, vosotros, que nos habéis manifestado muchas veces vuestras preocupaciones y angustias, lamentando el diluvio de prejuicios, de falsos sistemas y de errores que se van propagando a mansalva en medio de las multitudes. ¡Cuántas acechanzas se tienden por todas partes a las almas creyentes! ¡Con cuántos impedimentos se intenta a diario debilitar y anular en lo posible la acción benéfica de la Iglesia! Y entre tanto, como para añadir el daño al sarcasmo, se lanza sobre la misma Iglesia la acusación de no saber recuperar la antigua virtud y frenar así las turbias e invasoras pasiones que amenazan hoy con la ruina total".

León XIII era consciente que tamaña desolación no debía ser ocultada, aun teniendo amplios motivos para hablar de cosas menos atribulantes: "Pero no lo permiten ni la grave opresión de la Iglesia, que exige instantemente remedio, ni la situación de la sociedad contemporánea, la cual por el abandono de las grandes tradiciones cristianas si se halla ya muy trabajada moral y materialmente, camina hacia un estado peor, por ser ley de la Providencia, confirmada por la historia, que no pueden socavarse los grandes principios religiosos sin sacudir al mismo tiempo las bases de la próspera convivencia civil".

Las razones de esta corrupción se aglutinan en la persecución que la Iglesia, imitadora de su santo fundador, padece al brindar la verdad, el bien y la salvación frente al odio de sus enemigos. El mundo contemporáneo, prohijado por la Reforma

protestante, aumenta paulatinamente su beligerancia contra el edificio de los dogmas y las costumbres católicos: "La guerra a la Iglesia cobraba de este modo un aspecto de mayor gravedad que en el pasado, tanto por la vehemencia como por la universalidad del asalto".

La sociedad no pudo evadirse de tal iniquidad y las doctrinas que irradiaban falsedades acabaron por oficializarse en la zona política: "Grandes y poderosos Estados van traduciéndolas continuamente a la práctica, gloriándose de capitanear de esta manera los progresos de la civilización común. Y como si no debieran los poderes públicos aceptar y respetar por sí mismos cuanto hay de más sano en la vida moral, se consideran desligados del deber de honrar públicamente a Dios; y sucede con demasiada frecuencia que, ensalzando a todas las religiones, hostilizan a la única establecida por Dios". De inmediato, el Papa dibuja un recuento de los más difundidos pecados que dimanaban de la disociación entre el hombre y la realidad sobrenatural, disociación que afínca su catastrófica estirpe en la soberbia liquidación de los preceptos suprahumanos que rigen el orden de los seres y de los estados: "Porque, rotos los vínculos que ligan al hombre con Dios, absoluto y universal legislador y juez, no se tiene más que una apariencia de moral puramente civil, o, como dicen, independiente, la cual, prescindiendo de la razón eterna y de los divinos mandamientos, lleva inevitablemente, por su propia inclinación, a la última y fatal consecuencia de constituir al hombre ley para sí mismo" (12).

El síntoma previsto por León XIII es coherentemente reproducido por S. S. Pío XI un cuarto de siglo después en un texto cuya envergadura es encomiable por todo concepto y que no merece desperdicio: "Calificamos como enfermedad de nuestra época el llamado **laicismo**, sus errores y sus criminales propósitos; sabéis muy bien, venerables hermanos, que esta enfermedad no ha sido producto de un solo día; ha estado incubándose desde hace mucho tiempo en las entrañas mismas de la sociedad. Porque se comenzó negando el imperio de Cristo sobre todos los pueblos; se negó a la Iglesia el derecho que ésta tiene, fundado en el de-

(12) LEONIS XIII P. M. *Littera encyclica de hodierno cum Ecclesia bello*: "Acta Sanctae Sedis" XXXIV (1901-1902) pp. 513-522. Citamos la traducción española por la siguiente edición: *Doctrina pontificia*, vol. II: *Documentos políticos*, ed. J. L. Gutiérrez García y A. M. Artajo pp. 343-375, Biblioteca de Autores Cristianos N° 174, Madrid 1958.

recho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, de promulgar leyes y de regir a los pueblos para conducirlos a la felicidad eterna. Después, poco a poco, la religión cristiana quedó equiparada con las demás religiones falsas e indignamente colocada a su mismo nivel; a continuación la religión se ha visto entregada a la autoridad política y a la arbitraria voluntad de los reyes y de los gobernantes. No se detuvo aquí este proceso: ha habido hombres que han afirmado como necesaria la sustitución de la religión cristiana por cierta religión natural y ciertos sentimientos naturales puramente humanos. Y no han faltado Estados que han juzgado posible prescindir de Dios y han identificado su religión con la impiedad y el desprecio de Dios. Los amargos frutos que con tanta frecuencia y durante tanto tiempo ha producido este alejamiento de Cristo por parte de los individuos y de los Estados, han sido deplorados por Nos en nuestra encíclica *Ubi arcano*, y volvemos a lamentarlo también hoy: la siembra universal de los gérmenes de la discordia; el incendio del odio y de las rivalidades entre los pueblos, que es aún hoy día el gran obstáculo para el restablecimiento de la paz; la codicia desenfrenada, disimulada frecuentemente con las apariencias del bien público y del amor de la patria, y que es al mismo tiempo fuente de luchas civiles y de un ciego y descontrolado egoísmo, que, atendiendo exclusivamente al provecho y a la comodidad particulares, se convierte en la medida universal de todas las cosas; la destrucción radical de la paz doméstica por el olvido y la relajación de los deberes familiares; la desaparición de la unión y de la estabilidad en el seno de las familias, y finalmente, las agitaciones mortales que sacuden a la humanidad entera" (13).

La docencia de los Pontífices es sencilla, de fácil inteligencia y tajante en su condena al secularismo que, habiendo emergido de principios filosóficos que acompañaron la gestación de la modernidad, terminaron por corroer las más recónditas capas del orden político. Aquí nos interesan las dos formas que reviste la secularización política: la de la existencia de los hombres en el convivir en sociedad y la de la estructura jurídica del laicismo entronizado en el mundo contemporáneo.

(13) PII XI P. M. *Littera encyclica de festo Domini Nostri Iesu Christi Regis constituendo*: "Acta Apostolicae Sedis" XVII (1925) pp. 593-610; trad. cit., pp. 491-517. Es la célebre carta *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925.

III. LA FÓRMULA DEL SECULARISMO POLÍTICO

La secularización del orden político, como resultado de la aplicación a la vida práctica de las tendencias de la filosofía moderna, se instituye con el traslado a la sociedad de las convicciones alentadas por el hombre erigido en medida de sí y de todas las cosas que pregona la resucitada sofística del inmanentismo. La constitución natural y objetiva del orden del universo y las comunidades queda así desplazada por el principio subjetivista que hace depender la realidad del ser del dato subyacente en la conciencia humana esgrimido y utilizado por el hombre en el ejercicio autónomo de su libertad.

La libertad de conciencia, raíz de la moderna justificación del criterio de libertad de operación, asienta con ello su lugar de reducto inviolable del juicio humano sobre cuanta realidad sea alcanzada por el conocer y por la volición, de manera tal que la realidad entera del universo tendrá su ejemplar paradigmático en la conciencia elevada al rango de factoría causante de los objetos y postuladora de los fines que reclaman la inquietud de la razón y de la potencia apetitiva. El hombre, nos inculca el moderno filosofar, es más que un centro de actividad; por encima de cualquier otra cosa, es el término de su propio inteligir y de su constante quehacer. Un término allende al hombre mismo, en el mejor de los casos, es probable o hipotético, aunque allí la incerteza solamente deje paso a la mistificación de un más allá que debemos atribuir a la ilusoria esperanza en un mundo asegurado por la existencia de un ser divino que nos exima de la pesada carga de nuestra libertad de elección.

La libertad, pues, es modernamente el determinante radical e inefable de los movimientos del hombre. La sociedad de los hombres que así piensan recaba la inversión del principio de la vida civil: la libertad se encuentra en la base del ser y del obrar humanos y no hemos de solicitar a una causa distinta el principio motriz de la actividad del hombre en la vida estatal. ¿Cuál es, entonces, la causa de la sociedad y de la autoridad política?

Mientras la teología escolástica imbuida en la ortodoxia del catolicismo enseñó durante siglos que Dios era autor de la naturaleza humana, y, por ende, de su índole sociable, la nueva filosofía no consentirá que la voluntaria elección de asociarse permanezca ligada a lo que estima un craso determinismo. De ahí la pujanza de la ideología de Rousseau, que veía en la asociación

el encadenamiento de la originaria libertad con que estaba provisto el hombre. Ya sea por una fuerza irresistible de la naturaleza como por una inexplicable fragilidad del hombre para ser consecuente con su libertad, lo que incumbe anotar, según esta orientación, es que el hombre se reúne en sociedad cediendo algo de su esencia —es decir, limitando su libertad— e imponiendo como condición para la libre asociación un freno a la sospechosa absorción del individuo libre por parte de la comunidad que pretenda abrogar las libertades personales. Con este corolario, en donde se infiere la conclusión maniquea de un hombre esencialmente libre y bueno que está compelido a vivir en la temeraria y opresora sociedad, el problema político se ha separado por completo del análisis de ese accidente propio que es la sociabilidad, el cual, en cuanto accidente, se da en una substancia cuyo ser es instituido con prescindencia de la autodeterminación humana respecto de sí y de la realidad extrínseca. Consiguientemente, acá no tiene sentido plantear la dependencia del hombre a partir de la causa que le comunica el ser: Dios no es la causa remota de la sociedad ni aparece entre los fundamentos del orden social, ya que se ha cortado el nexo entre el hombre y su causa creadora. En otras frases, Dios ni siquiera mediatamente se relaciona con los principios del estado. Su inclusión en este programa moderno del hombre y de la sociedad sería una convocatoria a cerceñar la libertad, el principio ontológicamente definiente de lo humano.

La autoridad política transita por un cauce paralelo. El humanismo liberal que sirve de sustento a las ideologías individualistas y colectivistas del capitalismo y del marxismo no admite bajo ningún aspecto que el poder político provenga del Creador, por lo que la oración paulina —*Non est potestas nisi a Deo* (Rom. XIII, 1)— es únicamente el reclamo de una civilización asentada en el traslado de su responsabilidad cívica a un ámbito extraño: el de la Iglesia. La moderna sociedad política reconoce exclusivamente a la voluntad popular como fuente y principio lícito del poder, capaz de realizar la función gubernativa sin la ingerencia de concepciones permanentes o dogmáticas que entorpezcan el libre anhelo de los hombres de conducirse por la senda elegida según su albedrío o de acuerdo a la energía de las épocas históricas. Curiosamente, esa libertad de la voluntad instauradora de la autoridad política es la única habilitada para dirimir los conflictos entre el poder civil y el poder religioso, porque, inversamente, la ingerencia de un credo concreto en la vida de los pueblos atentaría contra la libre

elección de una profesión religiosa, o bien ésta no tendría iguales derechos a otras. Se ve ahora que la puesta en práctica del liberalismo político impulsa abiertamente hacia el indiferentismo, lo que abraza una alternativa denigrante: pluralismo religioso o supresión de credos. Una vez más la autoridad se seculariza: su principio no es nada sobrenatural ni su fin puede apuntar a una realidad que trascienda hacia un mundo que dividiría a los hombres libres, iguales y fraternales, en “réprobos y elegidos”, que es un modo de coartar la libertad operativa en el orden comunitario.

Secularizado el principio del estado, tanto en la consideración de su agente como en la de su fin y en la de su razón formal, la unión de los hombres en el cuerpo político se libra de toda sujeción a un factor distinto de la propiedad **humana** de la sociedad. El hombre es ley del hombre y el estado del estado. Dios, si existe, es, cuando mucho, ley de la Iglesia que cree en Él. Pero la ley del hombre es ley de la Iglesia y también lo es la ley de los hombres asociados en el estado, en tanto que la ley de la Iglesia solamente puede ser ley de ella misma en la medida en que no se entrometa con la libertad humana —individual y social—, que es anterior a cualquier asociación, y en la medida en que no busque legislar para el estado, que es equidistante de todo credo.

Digámoslo con la clásica jerga humanista: que la Iglesia legisle privadamente la conciencia enajenada de quienes han ofrendado su libertad a un Dios que acapara las voluntades; pero que la Iglesia se someta a los dictados de un estado para el cual ella es una simple asociación de ciudadanos con iguales atributos civiles a los de las restantes sectas. Henos, luego, con las dos variantes del ateísmo político: el de un capitalismo que sojuzga a la Iglesia con su ley laica, o el de un comunismo que, al suponerla nefasta para el interés social, pretende extirparla de la faz de la tierra. Concluyentemente, la vía de la salvación ha sido apresada por la ciudad del siglo.

IV. ENTRE EL ESTADO CATÓLICO Y EL CAOS

De modo muy sumario hemos visto cómo concebía Santo Tomás de Aquino la vida política en su naturaleza humana y en su orden al bien comunísimo que es causa de toda bondad en las criaturas. También registramos el juicio de la Iglesia acerca de esta noción cristiana de la convivencia y su descenso al pernicioso grado de secularización que se aprecia en la hora presente. En

ambos casos observamos un detalle que nos mueve a reflexionar sobre la especial responsabilidad que cabe en este drama a las autoridades públicas que tienen a su cargo el gobierno de los estados.

El bien común social es el fin del cuerpo político, siendo por ello el fin del todo comunitario, de las asociaciones intermedias y de cada persona que en ese conjunto se halla involucrada; pero su adquisición y preservación es labor que concierne muy peculiarmente al gobernante, *a quo totum bonum commune civitatis dependet*, como dice el Aquinatense ⁽¹⁴⁾. El problema consiste, pues, en saber cómo puede el estado garantizar la seguridad y el incremento del bien común cuando la autoridad se ha desconectado de su orden objetivo a dicho fin.

Parafraseando a Santo Tomás, habíamos expresado que el fin supremo al que el hombre y las sociedades tienden es la visión beatífica, a lo cual no se adviene sin la gracia del Espíritu Santo. Puesto que ese término no es accesible con las fuerzas naturales del hombre —incluidas las del poder civil—, su consumación está irremisiblemente ligada a la sumisión de la naturaleza humana y de las sociedades políticas a la ley de Dios y a la misión salvífica para la cual fue instituida la Iglesia Católica. Ahora bien: esto es posible cuando el hombre y la sociedad se encauzan por la senda regida por los decretos cristianos.

¿Qué ocurre, entonces, cuando el ser humano y los estados recusan ese camino? Las consecuencias nos las han detallado los incesantes mensajes de los Pontífices con las dolorosas imágenes que ya conocemos. Pero todavía permanece una pregunta de fondo: ¿qué pensar de las repúblicas otrora regimentadas en su estructura y en su existencia por la fe cristiana y los cánones de la religión de Jesucristo y que hoy son el teatro en donde el ateísmo, la blasfemia y la apostasía han llegado a constituir la *secunda natura* de las mismas?

Sencillamente hemos de creer dos cosas: primero, que están condenadas a males cada vez mayores y a los castigos de la justicia de Dios; segundo, que no podrán superar esa situación en tanto no regresen al corazón del Divino Maestro. Para ello es inútil que le pidamos a este siglo las llaves del reino. La seducción de las

(14) *Summa theologiae*, IIa-IIae q. 26 a. 2 Resp., ed. Leonina, Romae 1888-1906.

soluciones congraciadas con el mundo moderno, por lo que de moderno tiene este mundo, no es solución: es la enésima reiteración de recurrir a la fuente de las tinieblas y del pecado para pretender, con vanidad rayana en la hipocresía, halagar a Dios con lo que la Encarnación del Verbo y la Resurrección de Cristo han derrotado para siempre.

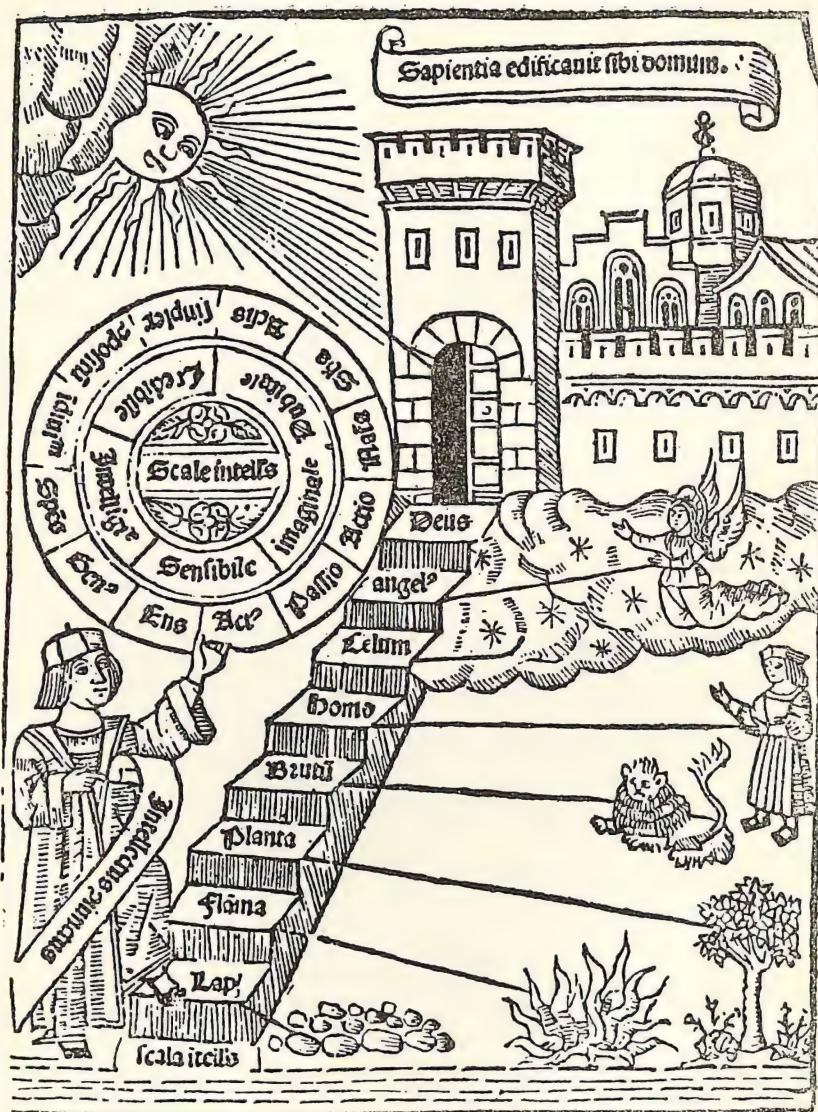
De ahí que la actividad política contemporánea exija una cuota de celo, de ingenio y de humildad que sea lo suficientemente valiente como para comprender que el bien común social no es un término adventicio que se modifica según la libre y caprichosa elección de los hombres. Inversamente, es un bien que participa del bien supremo de todo el universo y que tiene su raíz en el ser cuya bondad subsiste eternamente como prueba de la infinita perfección que posee la esencia de Aquél que creó todas las cosas y las dispuso en un determinado orden.

Por eso podemos afirmar que entre el moderno estado laicizado y el estado natural —de acuerdo a las premisas del Doctor Angélico— hay una nítida diferencia. Pero esa diferencia es de contornos abismales si comparamos al estado secularizado con el estado católico que vigila la ley natural y se subordina al plan de la economía divina impuesto por Dios para que el hombre y la comunidad se ordenen a Él. No obstante, esta subordinación no es inmediata, porque el fin próximo del cuerpo civil es el bien común temporal de los hombres. En verdad, la subordinación del estado a un fin trascendente al orden temporal recaba la previa y solícita subordinación a aquella sociedad —la Iglesia— a cuyo ministerio le atañe proveer la vía de acceso a la gracia y a la salvación prometida por Jesucristo para quienes comulguen con su cuerpo y su sangre.

* * *

Los estados modernos sucumbieron en el caos cuando la fe dejó de ser la vida de los pueblos. Devolver los hombres a la fe, luego, es el antecedente imprescindible para restaurar la recta vida política. Y éste es un propósito que no podrá realizarse sin el doctor de la fe, cual Tomás de Aquino, que nos enseñe qué es Dios y cómo retornar a Él.

MARIO ENRIQUE SACCHI



DE MAGISTRO

INTRODUCCIÓN

1. El P. Leonardo Castellani ha explicado magistralmente en su Anteproyecto a la Suma Teológica (Ed. Club de Lectores, 1944) en qué consistía la “disputatio”, alrededor de la cual se centraba toda la enseñanza medieval. Era ésta un método en el que participaban activamente maestros y discípulos, y que templaba el entendimiento para el difícil arte del filosofar. El texto de Santo Tomás de Aquino que aquí presentamos no es más que la transcripción de una de las 29 Cuestiones Disputadas (las cuales abarcan 253 artículos), que constituyen todo un tratado De Veritate, compuestas entre septiembre de 1256 y junio de 1259, época en que el Ángel de las Escuelas, ya licenciado en Teología, enseñó en la Universidad de París para alcanzar el grado de Maestro.

No es al azar que hemos escogido el De Magistro para rendir nuestro homenaje a Tomás de Aquino en el séptimo centenario de su muerte. Tras haber resistido durante siglos los embates heterodoxos, y en momentos en que la función del maestro es cuestionada por el movimiento contestatario, la teoría de la educación que este texto evidencia nos presenta su firmeza inmovible cimentada en la identidad última de Ser, Bien y Verdad.

2. Existe formal acuerdo en aceptar como definición de la educación el concepto que S. Tomás enuncia en In IV Sent. (Dist. 26, q. 1, a. 1), incluido en el Suppl. III, q. 41, a. 1 de la Suma Teológica: “Conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud”.

Varios elementos se desprenden del análisis de este concepto, que harán de portada a la problemática que nos preocupa. En primer lugar, se nos dice que la educación es un proceso, que con-

tinúa el de la generación. Este proceso supone, pues, un cambio que se opera en el sujeto, cambio que, si bien no lo hace ser sustancialmente, sin embargo lo modifica accidentalmente. Acompaña al desarrollo biológico natural, pero difiere radicalmente de éste, ya que no se trata de un mero desarrollo autónomo, cuyo principio total sea la naturaleza, aunque a ella se adecúe. Se trata aquí de un proceso "según naturaleza", pues como dice el Santo: "en aquellas cosas que proceden de la naturaleza y del arte, el arte debe seguir a la naturaleza" (cfr. S.T. I, 117, 1; Contra Gentiles II, a.75; De Veritate II, 1, ad 3). En segundo lugar, la definición nos da también la idea del fin, pues todo proceso se define por su término o fin, que aquí se encuentra expresado como "el estado de virtud". Tal estado no es más que la actualización de las potencias operativas del hombre, lograda mediante el "hábito operativo bueno". De este modo la educación, por ser forma accidental del hombre, si bien no lo hace ser sustancialmente, sin embargo lo cualifica incluso moralmente. En tercer lugar, la definición menta la idea de perfección, y con ella, la de educabilidad. Todos los seres existentes son perfectibles en su naturaleza específica, mas educable sólo es el hombre, pues si entendemos a la educación como perfeccionamiento intencional, los seres inferiores no la hacen posible, pues a ellos conviene más propiamente el cultivo o la crianza, y los seres superiores la hacen innecesaria, como sucede en los ángeles, o es ya perfección consumada, como en Dios. En cuarto lugar, los términos conducción y promoción nos hablan de una causalidad externa e intencional que actualice al "hombre en cuanto hombre", operando sobre las potencias operativas del que debe ser conducido y promovido, mediante un proceso según naturaleza que tenga por término el "estado de virtud".

3. Podemos decir, sin lugar a dudas, que sobre este tema, el de la causalidad de la enseñanza, gira la temática del "De Magistro". Aparentemente, la cuestión admite varias soluciones, y el Aquinatense las refutará o concederá en el más puro estilo escolástico. ¿Puede el hombre aprender por sí mismo, porque ya posee la ciencia toda y sólo necesita recordarla? ¿Es Dios únicamente quien enseña, obrando internamente sobre el intelecto del hombre, como dice San Agustín en su "De Magistro"? ¿Es otro hombre, el maestro, que ya posee la ciencia en acto, quien la transmite al discípulo? Y en este caso ¿el discípulo aprende por principios o por conclusiones? ¿desempeña un papel activo o pasivo en la enseñanza?

A lo que Santo Tomás responde: el discípulo posee la ciencia, mas sólo de modo potencial. Más precisamente, posee los primeros principios, pero no conoce todavía las conclusiones, de manera semejante a como posee las disposiciones con respecto a las virtudes. Estos primeros principios, o semillas de las ciencias, son generales y universales, evidentes por sí mismos, pertenecen a la naturaleza misma del intelecto (aunque no sean innatos en sentido propio) y son el supuesto necesario para todo conocimiento. Estos gérmenes del saber son aprehendidos inmediatamente de las especies abstraídas de las cosas sensibles, supuesto el concurso del intelecto agente. "Cuando a partir de estos conocimientos universales la mente es llevada a conocer en acto los particulares, que primeramente eran conocidos en potencia y como de manera universal —dice el Aquinatense en "De Magistro" a.1, c.— entonces se dice que alguien adquiere una ciencia". De allí que el aprendizaje sea una actualización progresiva de las potencias correspondientes, y no hace sino mostrar las relaciones existentes entre lo que el sujeto ya posee y lo nuevo, puesto que "toda disciplina parte de un conocimiento previo" (cfr. S.T. I, 117, 1; Contra Gentiles II, 25; De Veritate II, 1, ad 3).

Mas debemos precisar que la potencia del intelecto que hace posible el conocimiento es activa, y verdadero principio para sus actos (cfr. S.T. I-II, 50, 4, ad 1). La naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación, y la propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, por lo que podemos decir que el principio intelectual se une al cuerpo como forma.

Y hemos dicho anteriormente que la educación supone una cierta perfección en el hombre. Pero "...todo ser que pasa de la potencia al acto puede decirse paciente, incluso cuando adquiere una perfección. Y así es como nuestro entendimiento es pasivo" (S.T. I, 79, 2). A tal punto, que al principio el entendimiento, como dice Aristóteles, es "como una tabla rasa en la cual nada hay escrito". Mas si, como hemos dicho, el entendimiento abstrae las especies inteligibles de sus condiciones materiales, es necesario admitir la existencia de un intelecto agente que haga las cosas inteligibles en acto. Dicho de otra manera, el intelecto agente por su propia virtud ilumina y abstrae las especies inteligibles de los "fantasmas" para el intelecto posible que las padece. Por último, este entendimiento agente participa de la luz del alma, que es la fuente de la que emerge nuestra inteligencia, y que tiene a Dios como su origen. De donde "conocemos

todas las cosas por Dios, no en cuanto que Él sea lo primero conocido, sino en cuanto es la primera causa de la potencia cognoscitiva" (S.T. I, 88,3).

4. Llegamos así a la controvertida función del maestro. Para elucidarla, Santo Tomás debe determinar cómo pasa la ciencia del maestro al discípulo, y cuál es la naturaleza del proceso "por enseñanza". Con lo dicho hasta aquí, la conclusión nos acerca mucho a lo que sostiene San Agustín en su "De Magistro": el Maestro que primariamente nos comunica la ciencia es Dios, quien habita dentro de nosotros e ilumina nuestro entendimiento. Para Agustín, esta iluminación es un beneficio común que recibe todo espíritu cuando alcanza la verdad, mas debemos observar que esta teoría agustiniana guarda una íntima relación con la de la participación platónica, de lo que se deriva una total dependencia ontológica del entendimiento humano con respecto a Dios.

La respuesta de Tomás de Aquino concuerda con la de Agustín (Dios es el primer Maestro), pero está inspirada en la teoría aristotélica del movimiento, lo que le permite aceptar el papel del maestro humano. Compara a éste con el médico el cual, cuando cura, es sólo ayudante de la naturaleza, que es la que obra principalmente. "Así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo obrando la naturaleza del enfermo, así también se dice que el hombre causa la ciencia en otro por la operación de la razón natural de éste. Y esto es enseñar" (De Magistro I, c.).

De modo que los agentes extrínsecos que actualizan el conocimiento no obran más que subsidiariamente, suministrándole los medios para pasar de la potencia al acto. Así, la causalidad eficiente principal del aprendizaje se encuentra en el discípulo mismo, aunque necesite de otra causalidad, también eficiente, mas no principal, para tener la ciencia en acto.

Además, precisa Santo Tomás que el discípulo conoce en general, y la enseñanza, por acción del maestro, lleva a un conocimiento más preciso. Por otra parte, si bien el discípulo conoce los primeros principios de la razón natural, sólo puede responder sobre éstos, pero no sobre las conclusiones, que no ha aprendido todavía, por lo que el discípulo aprende de las conclusiones del maestro, que es quien ya tiene la ciencia en acto. Si faltara el maestro, el hombre podría, mediante el recto uso de su inteligencia, descubrir las verdades que desconoce, pero tal proceso sería

más lento e inseguro, expuesto a errores difícilmente rectificables, y necesariamente incompleto, lo que no ocurre cuando cuenta con un maestro que ya posee el saber y excita al alumno para que lo adquiera, de donde no es mejor maestro el que más sabe, sino aquel que enseña de tal forma que lo que enseña nazca más del discípulo que de sí mismo. Así, el papel del maestro humano, como causa eficiente secundaria, queda fuertemente establecido.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS



EL MAESTRO

(S. Tomás de Aquino. De Veritate, q. XI)

Primeramente, nos preguntamos si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro, o solamente Dios.

Segundo, si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo.

Tercero, si un hombre puede ser enseñado por un ángel.

Cuarto, si el enseñar es propio de la vida activa o contemplativa.

Artículo 1

NOS PREGUNTAMOS SI EL HOMBRE PUEDE ENSEÑAR Y SER LLAMADO MAESTRO, O SOLAMENTE DIOS.

OBJECIONES. **Porque parecería que sólo Dios enseña y debe ser llamado maestro.**

1. Mt. XXIII,8: **Uno sólo es vuestro maestro**, y antes dice: **No os hagáis llamar maestro**, que la Glosa comenta: **Para que no atribuyáis honor divino a los hombres, ni usurpéis para vosotros lo que es de Dios.** Por lo tanto, ser maestro o enseñar parece propio de sólo Dios.

2. Además, si el hombre enseña, no lo hace sino mediante signos; porque aunque pareciera que algo pueda ser enseñado por las cosas mismas, como por ejemplo si alguien se pusiera a caminar para enseñar a otro lo que es caminar, sin embargo ello no sería suficiente para enseñar, a no ser que se le añada algún signo, como dice S. Agustín en su libro **De Magistro**, c. III, y lo prueba, diciendo que hay aspectos diversos que convienen a una sola cosa, por lo que no se sabría a cuál de ellos se refiere la demostración, si se refiere a la substancia o a alguno de sus accidentes. Ahora bien, por un signo no se

puede llegar al conocimiento de las cosas. Porque es más importante el conocimiento de las cosas que el de los signos, dado que el conocimiento de los signos se ordena al conocimiento de las cosas como a su fin; el efecto no es mayor que su causa. Por consiguiente, nadie puede transmitir a otro el conocimiento de alguna cosa, y por tanto es imposible que le enseñe.

3. Además, si un hombre puede enseñar a otro los signos de algunas cosas, o bien aquel a quien le son propuestos, conoce esas cosas de las cuales son signos, o no las conoce. Si las conoce, no hay enseñanza acerca de ellas. Si, en cambio, no las conoce, si las ignora, tampoco puede conocer el significado de los signos, pues quien ignora que esta cosa es una piedra no puede saber qué significa la palabra "piedra". Ignorando el significado de los signos, nada podemos aprender por medio de ellos. Así, pues, si un hombre no hace otra cosa para enseñar que proponer signos, parecería que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

4. Además, enseñar no es sino causar ciencia en algún otro. Ahora bien, el sujeto de la ciencia es el intelecto; mas los signos sensibles, únicos por los que parece pueda ser enseñado el hombre, no llegan a la parte intelectual, sino que se detienen en la potencia sensitiva. Luego el hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

5. Además, si la ciencia de uno es causada por otro, o bien la ciencia ya estaba en el que aprende, o no estaba. Si no estaba, y es en él causada por otro, quiere decir que un hombre causa la ciencia en otro, lo cual es imposible. Si, por el contrario, ya estaba, o estaba en acto perfecto, y no puede entonces ser causada, porque lo que es no puede llegar a ser, o estaba según la razón seminal, pero las razones seminales no pueden ser puestas en acto por ninguna virtud creada, sino que sólo Dios las puede implantar en la naturaleza, como dice S. Agustín en **Super Genesim ad litteram**. Por lo tanto se concluye que de ninguna manera un hombre puede enseñar a otro.

6. Además, la ciencia es un accidente. Ahora bien, el accidente no cambia de sujeto. Por lo tanto, como la enseñanza no parece ser otra cosa que la transfusión de la ciencia del maestro al discípulo, nadie puede enseñar a otro.

7. Además, sobre aquello que se lee en **Rom. X,17: La fe entra por el oído**, comenta la Glosa: **Aunque Dios enseña interiormente, no obstante el predicador anuncia desde fuera.** Ahora bien, la ciencia es causada interiormente en la mente y no exteriormente en el sentido.

Por consiguiente, el hombre es enseñado sólo por Dios, no por otro hombre.

8. Además, S. Agustín en su libro **De Magistro** dice: **Sólo Dios, que enseña interiormente la verdad, tiene su cátedra en el cielo; en cambio el hombre es considerado con respecto a la cátedra como un agricultor en relación a un árbol.** Ahora bien, el agricultor no es el que fabrica el árbol sino el que lo cultiva. Así, pues, no se puede decir que el hombre da la ciencia sino que dispone a la ciencia.

9. Además, si el hombre es considerado verdadero doctor, es necesario que enseñe la verdad. Ahora bien, quienquiera enseña la verdad, ilumina la mente, pues la verdad es la luz de la mente. Por lo tanto, el hombre, si enseña, iluminará la mente. Pero esto es falso, pues es Dios **el que ilumina a todo hombre que viene a este mundo** (Jo.1,9). Por lo tanto, el hombre no puede enseñar verdaderamente a otro.

10. Además, si un hombre enseña a otro, es menester que lo haga de conocedor en potencia a conocedor en acto. Es, pues, preciso que la ciencia de éste sea educada de la potencia al acto. Ahora bien, lo que es educado de la potencia al acto necesariamente se cambia. Por lo tanto, la ciencia o la sabiduría se cambiará, lo cual está contra lo que afirma S. Agustín, en el libro LXXXIII **Quaestionum**, donde dice que **la sabiduría, al penetrar en el hombre, no se cambia a sí misma, sino que cambia al hombre.**

11. Además, la ciencia no es más que la reproducción de las cosas en el alma, ya que se dice que la ciencia es la asimilación del que conoce a lo conocido. Ahora bien, un hombre no puede reproducir las semejanzas de las cosas en el alma de otro, porque si así lo hiciera obraría interiormente en el otro, lo cual es propio sólo de Dios. Por lo tanto, un hombre no puede enseñar a otro.

12. Además, Boecio dice en el libro **De Consolatione** (V, prosa 5) que sólo por la enseñanza la mente del hombre es estimulada a saber. Ahora bien, aquel que estimula al intelecto para saber, no hace que éste sepa, así como el que estimula a otro para ver corporalmente, no hace que éste vea. Por lo tanto, ningún hombre hace que otro conozca, y así no se puede decir con propiedad que le enseñe.

13. Además, para que haya ciencia se requiere la certeza del conocimiento, de otro modo no sería ciencia, sino opinión, o credulidad, como dice S. Agustín en su libro **De Magistro**. Ahora bien, un hombre no puede infundir certeza en otro por medio de los signos sensibles que le propone, pues lo que está en el sentido es más obli-

cuo que aquello que está en el intelecto, en cambio la certeza tiende siempre a lo más recto. Por lo tanto, un hombre no puede enseñar a otro.

14. Además, para la ciencia no se requiere otra cosa sino la luz inteligible y la especie. Ahora bien, ni una ni otra pueden ser causadas en un hombre por otro hombre, porque se necesitaría que el hombre creara algo, de momento que no parece que estas formas simples puedan ser producidas sino por creación. Por lo tanto el hombre no puede causar la ciencia en otro, ni consecuentemente enseñar.

15. Además, nada puede formar la mente del hombre sino sólo Dios, como dice S. Agustín en el libro I **De libero arbitrio**, cap. XVII. Ahora bien, la ciencia es una forma de la mente. Por lo tanto, sólo Dios causa ciencia en el alma.

16. Además, así como la culpa está en la mente, así también la ignorancia. Ahora bien, sólo Dios purifica la mente de la culpa: Is. XLIII,25: **Yo mismo soy el que tiene que borrar tus iniquidades.** Por lo tanto, sólo Dios purifica la mente de la ignorancia, y de este modo sólo Dios enseña.

17. Además, como la ciencia es el conocimiento que engendra certeza, alguien recibe ciencia de otro cuando le consta de la certeza de su locución. Ahora bien, nadie se fía de otro por el mero hecho de oírlo hablar; de lo contrario correspondería que todo lo que se dice a otro le constara a éste como cierto. Sólo se tiene certeza cuando interiormente se oye hablar a la verdad, y con ésta se consulta incluso aquello que se ha oído del otro, para poder llegar a la certeza. Por consiguiente, no es el hombre el que enseña sino la verdad que habla interiormente, o sea, el mismo Dios.

18. Además, ninguno aprende por la locución de otro aquellas cosas sobre las cuales hubiera respondido en caso de haber sido previamente interrogado. Ahora bien, el discípulo, aún antes de que el maestro hable, respondería si fuera interrogado acerca de aquello que el maestro le propone, pues no sería enseñado por la locución del maestro si no conociera que las cosas son tales como el maestro las propone. Por lo tanto, un hombre no es enseñado por la locución de otro.

CONTRA ESTO. 1. Está lo que se dice en II Tim.1,11: **Yo he sido predicador... y maestro.** Por lo tanto, el hombre puede ser maestro y ser llamado tal.

2. Además, en II Tim.1,14 se lee: **Pero tú permanece en lo que has aprendido y creído.** La Glosa intercala: (lo has aprendido) de mí como de un verdadero doctor. Y así se concluye igual que arriba.

3. Además, en Mt. XXIII, 8 y 9, se dice juntamente: **Uno solo es vuestro maestro, y uno solo es vuestro padre.** Ahora bien, por el hecho de que Dios sea el padre de todos no se excluye que también el hombre pueda verdaderamente ser llamado padre. Por lo mismo, tampoco se excluye que el hombre pueda ser llamado maestro.

4. Además, sobre aquello que se lee en Rom. X, 15: **¡Cuán hermosos son los pies de los que evangelizan la paz!** (cf. Is. LII, 7), dice la Glosa: **Son éstos los pies que iluminan a la Iglesia.** Se refiere a los Apóstoles. Como el iluminar es un acto propio del doctor, parecería que el hombre es competente para enseñar.

5. Además, como se dice en III *Metaphys.*, una cosa es perfecta cuando es capaz de engendrar algo similar a sí. Ahora bien, la ciencia es un conocimiento perfecto. Por consiguiente, el hombre que tiene ciencia, puede enseñar a otro.

6. Además, S. Agustín en el libro *Contra Manich.* (II, cap. IV) dice que así como la tierra, que antes del pecado era regada por los manantiales, después del pecado necesitó la lluvia que descende desde las nubes; así la mente humana, significada por la tierra, antes del pecado era fecundada por la fuente de la verdad, en cambio después del pecado necesita de la doctrina de los otros, a la manera de la lluvia que descende de las nubes. Por consiguiente, después del pecado, el hombre es enseñado por el hombre.

CUERPO DEL ARTÍCULO. Respondo diciendo que en tres niveles se encuentra la misma diversidad de opiniones, a saber, en la educación de las **formas** en el ser, en la adquisición de las **virtudes**, y en la adquisición de las **ciencias**.

A) Porque **algunos** dijeron que todas las formas sensibles son producidas "ab extrinseco", o sea, por una substancia o forma separada a la que llaman dadora de las formas o inteligencia agente, y que todos los agentes naturales inferiores no hacen sino preparar la materia para la recepción de la forma.

De manera semejante también **Avicena** dice en su *Metaphys.* que nuestra acción no es la causa del hábito honesto, sino que se limita a impedir lo contrario de la virtud, y predispone para que el hábito bueno surja de la substancia que perfecciona las almas de los hombres, que es la inteligencia agente, o alguna substancia semejante a ella.

De manera similar dicen que tampoco la ciencia se produce en nosotros si no por obra de un agente separado; por lo que Avicena

afirma en VI *De Naturalibus* (IV, cap. II) que las formas inteligibles llegan a nuestra mente por obra de una inteligencia agente.

B) **Algunos** opinaron exactamente lo contrario, a saber, que todo esto es intrínseco a las cosas, y no tiene una causa exterior, sino que solamente se manifiesta por una acción exterior. Porque algunos afirmaron que todas las formas naturales estarían actualmente latentes en la materia, y que el agente natural no hace otra cosa que extraerlas de lo oculto y ponerlas de manifiesto.

Asimismo algunos afirmaron que todos los hábitos de las virtudes son intrínsecos a nosotros por naturaleza, pero mediante el ejercicio de las obras son removidos los impedimentos que en cierto modo ocultan los hábitos antedichos, así como por la lima se quita la herrumbre para que se manifieste la claridad del hierro.

Asimismo **algunos** también dijeron que todas las ciencias fueron creadas simultáneamente con el alma, y que por la enseñanza y por el auxilio exterior de la ciencia nada ocurre sino que el alma es llevada a recordar y a considerar aquello que ya anteriormente conoció. De lo que concluyen que aprender no es otra cosa que recordar.

C) **Ambas** opiniones son **erróneas**.

Porqué la primera excluye las causas próximas, ya que atribuye solamente a las causas primeras todos los efectos que se producen en los seres inferiores; con lo cual se deroga el orden del universo, entretejido por el orden y por la conexión de las causas. En realidad, la causa primera, por la eminencia de su bondad, no sólo hace que las otras cosas sean, sino también que sean causas.

Asimismo la **segunda** opinión cae en el mismo error. Porque lo que se limita a quitar impedimentos no mueve sino accidentalmente, como se dice en VIII *Physic.* (comm. 32); si los agentes inferiores no hacen otra cosa que sacar de lo oculto a lo manifiesto, removiendo los impedimentos que ocultan las formas y los hábitos de las virtudes y de las ciencias, se sigue que todos los agentes inferiores no obran sino accidentalmente.

D) **Y por esto**, según la doctrina de Aristóteles (I *Physic.*, comm. 78), en todos esos niveles hay que mantener la vía media entre ambas opiniones.

Porque las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como decían algunos, sino solo en potencia, de la

cual son puestas en acto por un agente extrínseco próximo, no sólo por el agente primero, como afirmaba la otra opinión.

De igual manera, según la sentencia del mismo Aristóteles en VI Ethicorum (II), los hábitos de las virtudes, antes de que lleguen a su consumación, preexisten en nosotros en ciertas inclinaciones naturales, que son como incoaciones de las virtudes, pero después, por el ejercicio de las obras, se dirigen a su debida consumación.

Lo mismo hay que decir de la adquisición de la ciencia, a saber, que preexisten en nosotros algo así como semillas de las ciencias, que son las primeras concepciones del intelecto, las cuales son conocidas por la luz del intelecto agente mediante especies abstraídas de lo sensible, ya sean estas complejas, como las dignidades, ya simples, como la razón del ser, del uno, etc., que el intelecto aprehende inmediatamente. Todos los principios se siguen de estos principios universales, como si se tratara de razones seminales. Por consiguiente, cuando a partir de estos conocimientos universales la mente es llevada a conocer en acto los particulares, que primeramente eran conocidos en potencia y como de manera universal, entonces se dice que alguien adquiere una ciencia.

E) Sin embargo hay que saber que en las cosas naturales algo puede preexistir en potencia de doble modo.

Primero, en potencia activa completa, a saber, cuando el principio intrínseco es capaz de conducir hasta el acto perfecto, como se manifiesta en la curación, donde el enfermo se sana gracias al poder natural que existe en él.

Segundo, en potencia pasiva, a saber, cuando el principio intrínseco no es suficiente para conducir hasta el acto, como sucede cuando el aire se convierte en fuego; porque esto no lo puede hacer ningún poder que existe en el aire.

Por lo tanto, cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco no obra sino ayudando al agente intrínseco, y ofreciéndole aquello que le hace posible llegar al acto; así como el médico, cuando cura, es ayudante de la naturaleza, que es la que obra principalmente, confortándola y aplicando los remedios que ésta utiliza como instrumentos para la curación.

Cuando algo preexiste solamente en potencia pasiva, entonces es principalmente el agente extrínseco el que educa de la potencia al acto;

así como el fuego hace del aire, que siendo fuego en potencia sea fuego en acto.

Por eso, en el que aprende, la ciencia preexiste en potencia no puramente pasiva sino activa; de otro modo, el hombre no podría por sí mismo adquirir ciencia.

F) Así como alguien se puede sanar de dos maneras: una sería por la sola acción de la naturaleza, y la otra, por la naturaleza con el sostén de la medicina, así también hay un doble modo de adquirir la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo ignorado, y este modo se llama invención; y otro, cuando desde afuera algo apuntala a la razón natural, y este modo se llama disciplina.

En aquellas cosas que resultan de la naturaleza y del arte, el arte obra de la misma manera y por los mismos medios que la naturaleza. Así como la naturaleza sana mediante el calor al que padece por causa del frío, así también el médico; por lo cual se dice que el arte imita a la naturaleza. De manera semejante sucede asimismo en la adquisición de la ciencia, donde el que enseña lleva a otro al conocimiento de lo ignorado siguiendo un procedimiento similar al que uno emplea para descubrir por sí mismo lo que ignora.

El proceso que sigue la razón para llegar por sí misma al conocimiento y descubrimiento de lo ignorado es el siguiente: aplica a determinadas materias los principios comunes conocidos por sí mismos, para llegar así a algunas conclusiones particulares, y de éstas a otras. Según lo cual se dice que uno enseña a otro cuando le expone por medio de signos el proceso que en sí hace por la razón natural, y así la razón natural del discípulo, por las cosas que de tal modo le han propuesto, llega, como por instrumentos, al conocimiento de lo ignorado.

Por consiguiente, así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo obrando la naturaleza del enfermo, así también se dice que el hombre causa la ciencia en otro por la operación de la razón natural de éste. Y esto es enseñar. Por ello decimos que un hombre enseña a otro y es su maestro. Y según esto, dice el Filósofo, en I Posteriorum (comm. 51), que la demostración es un silogismo que hace saber.

Con todo, si alguien propusiera a otro alguna cosa que no está incluida en los principios evidentes, o que no es patente que en ellos se incluya, no producirá ciencia en él, sino quizás opinión, o fe; aunque

también esto de algún modo sea causado a partir de los principios innatos. Porque por esos mismos principios evidentes sabe que lo que de ellos necesariamente se sigue debe ser sostenido con certeza, y lo que les es contrario debe ser totalmente rechazado; las demás cosas pueden ser o no aceptadas.

La luz de la razón, gracias a la cual conocemos tales principios, ha sido introducida por Dios en nosotros, resultando en nosotros como una semejanza de la verdad increada. Por lo tanto, como cualquier enseñanza humana no puede tener eficacia sino en virtud de aquella luz, consta que sólo Dios es quien interior y principalmente enseña, así como también la naturaleza interior y principalmente sana. Sin embargo, sanar y enseñar propiamente se entienden del modo antedicho.

RESPUESTAS. A la **primera objeción** respondemos que la prohibición del Señor a sus discípulos de hacerse llamar maestros, no debe entenderse de manera absoluta. La Glosa expone cómo debe ser entendida esta prohibición. Lo que se nos prohíbe es que llamemos maestro a un hombre, de modo tal que le atribuyamos la principalidad del magisterio, la cual compete a Dios, como si pusiéramos nuestra esperanza en la sabiduría de los hombres, y no más bien en aquello que oímos de boca del hombre, confiriéndolo con la verdad divina que habla en nosotros por la impresión de su semejanza y gracias a la cual podemos juzgar de todas las cosas.

A la **segunda objeción** respondemos que el conocimiento de las cosas no tiene lugar en nosotros por el conocimiento de los signos sino por el conocimiento de algunas cosas más ciertas, a saber, de los principios, que nos son propuestos por medio de algunos signos, y se aplican a otras que antes nos resultaban simplemente ignotas, si bien en cierto modo las conocíamos, como se dijo en el cuerpo del artículo. Porque no es el conocimiento de los signos el que nos hace conocer las conclusiones sino el conocimiento de los principios.

A la **tercera objeción** respondemos que aquello que se nos enseña por medio de signos, en parte lo conocemos y en parte lo ignoramos; por ejemplo, si alguien nos enseña qué es el hombre, es necesario que de él sepamos algo de antemano, o sea, la razón de animal, o de substancia, o al menos de ente, lo cual de ningún modo podemos ignorar. Y de igual manera, si se nos enseña alguna conclusión, es menester saber de antemano qué es el sujeto y la pasión, preconociendo también los

principios por medio de los cuales somos llevados al conocimiento de la conclusión; porque toda disciplina se edifica a partir de un conocimiento preexistente, como se dice en **I Posteriorum**. Por lo que la objeción no concluye.

A la **cuarta objeción** respondemos que las intenciones inteligibles, que el intelecto emplea para elaborar ciencia en sí mismo, las toma de los signos sensibles que llegan a la potencia sensitiva. Porque no son los signos la causa eficiente próxima de la ciencia sino la razón que discurre desde los principios hasta las conclusiones, como se dijo en el cuerpo del artículo.

A la **quinta objeción** respondemos que la ciencia ya preexistía en el discípulo, no ciertamente en acto completo, sino al modo de razones seminales, por lo cual los conceptos universales, cuyo conocimiento ya está naturalmente ínsito en nosotros, son como semillas de todos los conocimientos ulteriores. Por más que las razones seminales no puedan ser puestas en acto por ninguna virtud creada como si hubiesen sido infundidas por alguna virtud creada, sin embargo lo que está en ellas de manera original y virtual puede ser puesto en acto por la acción de una virtud creada.

A la **sexta objeción** respondemos que no se dice que el que enseña trasfunde su ciencia en el discípulo como si aquel conocimiento que está en el maestro fuese numéricamente uno con el que se causa en el discípulo, sino que por la enseñanza surge en el discípulo un conocimiento semejante al que está en el maestro, educido de la potencia al acto, como se dijo en el cuerpo del artículo.

A la **séptima objeción** respondemos que así como se afirma que el médico, aunque sólo obra exteriormente, devuelve la salud, cuando sólo la naturaleza obra en el interior del enfermo, así también se puede decir que el hombre enseña la verdad aunque la anuncia exteriormente, siendo Dios quien en el interior enseña.

A la **octava objeción** respondemos que S. Agustín en su libro **De Magistro**, al probar que sólo Dios enseña, no pretende excluir que el hombre pueda enseñar exteriormente sino que se limita a afirmar que interiormente sólo Dios enseña.

A la **novena objeción** respondemos que en verdad se puede afirmar que el hombre es verdadero doctor, que enseña la verdad, y que ilumina la mente, no como quien infunde luz a la razón sino como

quien ayuda a la luz de la razón para que alcance la perfección de la ciencia mediante aquello que externamente le propone, según aquello de Ef.III,8-9: **A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia... de iluminar a todos acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios.**

A la **décima objeción** respondemos que hay una **doble** sabiduría: **creada e increada**. Ambas se infunden en el hombre y, merced a su infusión, el hombre progresa y se perfecciona.

La sabiduría increada de ningún modo es mudable; en cambio en nosotros la sabiduría creada se muda no de suyo sino accidentalmente. Esta última puede ser considerada desde dos aspectos:

Primero, según su referencia a las cosas eternas de las cuales trata; y así considerada es del todo inmutable.

Segundo, según el ser que tiene en el sujeto; y así es accidentalmente mudable cuando el sujeto que está en potencia para tener la sabiduría se muda en sujeto que la tiene en acto. Porque las formas inteligibles, en las que consiste la sabiduría, no sólo son semejanzas de las cosas sino también formas que perfeccionan el intelecto.

A la **undécima objeción** respondemos que las formas inteligibles, a partir de las cuales se constituye la ciencia recibida por la enseñanza, son reproducidas en el discípulo, inmediatamente por el intelecto agente, pero mediatamente por aquel que enseña. Pues el que enseña propone los signos de las cosas inteligibles, a partir de las cuales el intelecto agente toma las intenciones inteligibles y las reproduce en el intelecto posible. De donde las mismas palabras que dice el que enseña, o que se leen en un escrito, en orden a causar ciencia en el intelecto, obran de la misma manera que las cosas que están fuera del alma, porque de ambas el intelecto toma las intenciones inteligibles; aun cuando las palabras del que enseña son causa más próxima de la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles.

A la **duodécima objeción** respondemos que no se puede decir lo mismo del intelecto y de la visión corporal.

La visión corporal no es una fuerza discursiva (que a partir de algunos de sus objetos llegue a otros) sino que todos sus objetos le son visibles tan pronto se vuelve hacia ellos. Por lo cual el que tiene potencia visiva se comporta frente a todo lo visible que ha de mirar, como el que tiene un hábito frente a aquellas cosas que habitualmente ha de considerar. Y por tanto, el que ve, no necesita ser estimulado

por otro para ver sino en cuanto éste influye para que dirija su vista hacia algún objeto visible, ya con el dedo, ya de otro modo semejante.

En cambio la potencia intelectual, siendo discursiva, de una cosa llega a otra, y así no se comporta de la misma manera frente a todo lo inteligible, sino que algunas cosas las ve enseguida, a saber, aquellas que son de por sí evidentes, en las cuales están contenidas implícitamente algunas otras que no puede entender sino con la ayuda de la razón que explica aquello que se contiene implícitamente en los principios. Así, pues, para conocer estas últimas cosas, antes de adquirir el hábito, no sólo está en potencia accidental, sino también en potencia esencial, porque necesita una causa motora que lo reduzca al acto mediante la enseñanza, como se dice en VIII **Physic.** (comm.32). No necesita dicha causa aquel que habitualmente ya conoce algo.

Por consiguiente, el que enseña estimula al intelecto para saber aquello que enseña, al modo de un motor esencial que educa de la potencia al acto. En cambio, el que señala una cosa a la vista corporal, la excita como un motor ocasional; así como también el que tiene el hábito de la ciencia puede ser estimulado a fijar su atención en algún objeto determinado.

A la **décimotercera objeción** respondemos que toda la certeza de la ciencia nace de la certeza de los principios, porque las conclusiones sólo son sabidas con certeza cuando se resuelven en los principios. Por lo mismo, el hecho de que algo se sepa con certeza se debe a la luz de la razón divinamente introducida en el interior, por la que Dios habla en nosotros. No se debe al hombre que enseña exteriormente a no ser en cuanto que, al enseñarnos, resuelve las conclusiones en los principios. Por lo cual no llegaríamos a la certeza de la ciencia si no existiera en nosotros la certeza de los principios, en los cuales se resuelven las conclusiones.

A la **décimocuarta objeción** respondemos que el hombre que enseña exteriormente no comunica la luz inteligible sino que es, en cierto modo, causa de la especie inteligible, en cuanto nos propone algunos signos de las intenciones inteligibles que nuestro intelecto recibe de aquellos signos y guarda en sí mismo.

A la **décimoquinta objeción** respondemos que cuando se dice: Nada puede formar la mente; sino Dios, esto se entiende de la última forma de la mente, sin la cual ésta es reputada informe, cualesquiera sean las otras formas que tenga. Esta es aquella forma por la cual se convierte al Verbo, y a Él se adhiere; sólo por ella la natura-

leza racional puede llamarse formada, como se ve por S. Agustín en *Super Genesim ad litteram* (lib. IX, cap. XXV y lib. LXXXIII Qq. quaest. 5).

A la **décimosexta objeción** respondemos que la culpa está en el afecto, en el cual sólo Dios puede imprimir, como quedará patente en el siguiente artículo; la ignorancia, en cambio, reside en el intelecto, en el cual también puede imprimir la virtud creada, así como el intelecto agente imprime las especies inteligibles en el intelecto posible mediante el cual, a partir de las cosas sensibles y de la enseñanza del hombre, se causa la ciencia en el alma, como se dijo en el cuerpo del artículo.

A la **décimoséptima objeción** respondemos que, como se ha dicho, la certeza de la ciencia sólo proviene de Dios, quien infundió en nosotros la luz de la razón por la cual conocemos los principios de los que emana la certeza de la ciencia. Sin embargo en cierta manera la ciencia es causada en nosotros por el hombre, como dijimos en el cuerpo del artículo.

A la **décimoctava objeción** respondemos que un discípulo interrogado antes de la locución del maestro respondería por cierto en lo que atañe a los principios por los cuales es enseñado, pero no lo haría en lo que toca a las conclusiones que el maestro le enseña. Por lo tanto, no aprende del maestro los principios sino tan sólo las conclusiones.



Artículo 2

NOS PREGUNTAMOS SI ALGUIEN PUEDE LLAMARSE
MAESTRO DE SÍ MISMO

OBJECIONES. Y parecería que sí.

1. Porque la acción debe ser atribuida más a la causa principal que a la instrumental. Ahora bien, el intelecto agente es, en cierto modo, la causa principal del conocimiento causado en nosotros. Pues el hombre, que enseña exteriormente, es como la causa instrumental que propone al intelecto agente los instrumentos por los cuales llega al conocimiento. Por lo tanto, más enseña el intelecto agente que el hombre desde afuera. Pues si por la función que desempeña la locución exterior, quien exteriormente habla es llamado maestro de aquel que oye, con mucha mayor razón por la luz del intelecto agente aquel que oye debe ser llamado maestro de sí mismo.

2. Además, nadie aprende algo sino cuando alcanza la certeza del conocimiento. Ahora bien, alcanzamos la certeza del conocimiento gracias a los principios naturalmente conocidos por la luz del intelecto agente. Por lo tanto, el enseñar conviene principalmente al intelecto agente; de donde se concluye lo mismo que arriba.

3. Además, el enseñar conviene más propiamente a Dios que al hombre, por lo cual Mt. XXIII, 8 dice: **Uno sólo es vuestro maestro.** Ahora bien, Dios nos enseña en cuanto nos da la luz de la razón, que nos permite juzgar acerca de todas las cosas. Por lo tanto, a aquella luz se debe atribuir principalmente la acción de enseñar; por donde se concluye lo mismo que arriba.

4. Además, alcanzar por sí mismo algún conocimiento es más perfecto que recibirlo de otro, como se ve en *I Ethicorum* (cap. IV). Si, pues, el nombre de maestro toma su origen de aquella manera de enseñanza que consiste en aprender uno de otro de modo que pue-

de llamarlo maestro, con mucha mayor razón aquella manera de enseñanza que consiste en aprender la ciencia por propia invención justifica el nombre de maestro, de suerte que uno puede ser considerado maestro de sí mismo.

5. Además, así como alguien llega a la virtud por el propio esfuerzo y por la ayuda de otro, así también llega a la ciencia por la propia investigación y por la docencia de otro. Ahora bien, los que llegan a obrar la virtud sin la ayuda de un legislador o de un instructor externo, son ley para sí mismos, según se lee en **Rom. II,14: Cuando los gentiles que no tienen ley, obran naturalmente lo que está de acuerdo a la ley... para sí mismos son ley.** Por lo tanto, también aquel que adquiere la ciencia por sí mismo, debe ser llamado maestro de sí mismo.

6. Además, el que enseña es causa de la ciencia, así como el médico lo es de la salud, según se dijo. Ahora bien, el médico se sana a sí mismo. Por lo tanto, también uno puede enseñarse a sí mismo.

CONTRA ESTO. 1. Está lo que dice el Filósofo, en VIII **Phys.** (comm. 32), a saber, que es imposible que el que enseña aprenda; porque es necesario que el docente tenga la ciencia, y que el discípulo no la tenga. Por lo tanto, no puede ser que alguien se enseñe a sí mismo, o se llame maestro de sí.

2. Además, el magisterio lleva consigo una relación de superioridad, como el señorío. Ahora bien, tal tipo de relaciones no puede darse respecto de uno mismo; pues nadie es padre o señor de sí mismo. Por lo tanto, nadie puede ser llamado maestro de sí mismo.

CUERPO DEL ARTÍCULO. **Respondo** diciendo que ciertamente alguno, por la luz interior de la razón, sin el magisterio o la ayuda de la enseñanza exterior, puede llegar al conocimiento de muchas cosas que ignora, como es evidente en el que adquiere la ciencia por propia invención; y aunque así es, en cierto modo, causa del saber para sí mismo, no por ello puede ser llamado maestro de sí mismo, o enseñarse a sí mismo.

Pues encontramos en las cosas naturales **dos clases** de principios agentes, como se ve en el Filósofo, VII **Metaphys.** (comm.22 y 28).

A la **primera** pertenece el agente que contiene en sí todo lo que causa en el efecto; o del mismo modo, como sucede en los agentes unívocos, o también de un modo más eminente, como en los equívocos.

Hay, en cambio, **otros** agentes en los cuales no preexiste sino una parte de lo que obran, así como el movimiento causa la salud, o alguna medicina cálida, en la que el calor se encuentra actual o virtualmente, causa la salud, aunque el calor no es toda la salud sino una parte de la salud. Así, pues, la **primera** clase de agentes obra con acción perfecta; no así la **segunda**, porque un agente obra en cuanto está en acto, de donde, como sólo en parte está en acto para producir el efecto, no puede ser un agente perfecto.

La enseñanza implica, en el docente o maestro, la perfecta acción de la ciencia; por lo que es necesario que aquel que enseña o es maestro tenga explícita y perfectamente la ciencia que causa en otro, como llega a tenerla el que aprende por la enseñanza.

En cambio, cuando alguno adquiere la ciencia por un principio intrínseco, lo que es causa agente de la ciencia no posee la ciencia que debe adquirirse sino en parte, en cuanto que posee las razones seminales de la ciencia, que son los principios comunes; y por lo mismo tal causalidad no es suficiente para que se le pueda atribuir con propiedad el nombre de doctor o maestro.

RESPUESTAS. A la **primera objeción** respondemos que aunque el intelecto agente sea causa más principal de la ciencia que el hombre que enseña exteriormente, sin embargo no preexiste en él la ciencia plena, como en el que enseña; por lo que la objeción no vale.

A la **segunda objeción** respondemos que lo ya dicho hace evidente la solución.

A la **tercera objeción** respondemos que Dios conoce explícitamente todo lo que enseña al hombre, por lo que el título de maestro se le puede atribuir con propiedad; no sucede otro tanto con el intelecto agente, por la razón ya dicha.

A la **cuarta objeción** respondemos que aunque el adquirir la ciencia por invención sea más perfecto de parte del que recibe la ciencia, en cuanto se muestra más hábil para saber, sin embargo de parte del que causa la ciencia el modo más perfecto es por la enseñanza: porque el docente, que conoce explícitamente toda la ciencia, puede guiar más fácilmente hacia ella que lo que puede hacer por propia cuenta aquel que sólo conoce de una manera genérica los principios de la ciencia.

A la **quinta objeción** respondemos que la función de la ley en el orden del obrar no se compara a la del maestro sino a la de los prin-

cipios en el orden de la especulación; de donde no se sigue que si alguien es ley para sí, sea por ello maestro de sí mismo.

A la **sexta objeción** respondemos que el médico sana en cuanto ya posee la salud, no por cierto en acto, sino por su conocimiento de la medicina; en cambio el maestro enseña en cuanto tiene la ciencia en acto. De donde aquel que no tiene la salud en acto, puede causarla en sí mismo, porque la posee en el conocimiento; en cambio es imposible que alguno tenga la ciencia en acto y al mismo tiempo no la tenga, de modo que pueda enseñarse a sí mismo.



Artículo 3

NOS PREGUNTAMOS SI UN HOMBRE PUEDE SER
ENSEÑADO POR UN ÁNGEL

OBJECIONES. **Porque parecería que no.**

1. Pues si un ángel enseñara, lo haría o interior o exteriormente. Ahora bien, no puede enseñar interiormente, porque esto es propio de sólo Dios, como dice S. Agustín. Ni parece que pueda enseñar desde el exterior, porque enseñar desde el exterior es enseñar por medio de signos sensibles, como dice S. Agustín en su libro **De Magistro** (cap.últ.): los ángeles no nos enseñan por tales signos sensibles, a no ser quizás por signos aparentemente sensibles, lo cual acaece fuera del curso común de las cosas, como por milagro.

2. Sin embargo hay que decir que los ángeles de alguna manera nos enseñan interiormente, en cuanto que impresionan nuestra imaginación. Pero contra esto hay que recordar que la especie impresa en la imaginación no es suficiente para imaginar en acto, a no ser que esté presente la intención, como es claro por lo que dice S. Agustín en su libro **De Trinitate** (lib.LXXXIII **Quaestionum**, q.51). Ahora bien, el ángel no puede inducir una intención en nosotros, en cuanto que la intención es un acto de la voluntad en la cual sólo Dios puede imprimir. Por consiguiente, el ángel no nos puede enseñar ni siquiera imprimiendo en la imaginación, ya que mediante la imaginación no podemos ser enseñados sino imaginando algo en acto.

3. Además, los ángeles no pueden enseñarnos sin alguna aparición sensible, a no ser iluminando el intelecto, lo cual es evidentemente imposible: pues ni comunican la luz natural, que procede sólo de Dios, porque creada juntamente con la mente, ni tampoco la luz de la gracia, que sólo Dios infunde. Por lo tanto, los ángeles no pueden enseñarnos sin aparición visible.

4. Además, siempre que uno es enseñado por otro, es menester que el que aprende considere los conceptos del que enseña, de modo tal que en la mente del discípulo se dé el proceso que conduce a la ciencia, así como ese proceso se da en la mente del maestro. Ahora bien, el hombre no puede ver los conceptos del ángel. Porque no los ve en sí mismos, como no ve los conceptos de otro hombre, y con mucha mayor razón, porque es mayor la diferencia; ni tampoco en signos sensibles, a no ser cuando se aparecen sensiblemente, de lo cual no se trata acá. Por tanto, vemos de nuevo que los ángeles no pueden enseñarnos.

5. Además, sólo puede enseñar aquel que ilumina a todo hombre, como aparece en la Glosa de Mt.XXIII,8: **Uno sólo es vuestro maestro**. Ahora bien, esto no le compete al ángel sino sólo a la luz increada, como se manifiesta en Jo.I,9. Por consiguiente, etc.

6. Además, el que enseña a otro, lo conduce a la verdad, y así causa en su alma la verdad. Ahora bien, sólo Dios ejerce la causalidad sobre la verdad, pues dado que la verdad es luz inteligible y forma simple, no es engendrada de manera sucesiva, y de este modo no puede ser producida sino por creación, lo cual compete a sólo Dios. No siendo los ángeles creadores, según dice el Damasceno (libro II de **Orth. Fidei**, cap. III), parece que no son capaces de enseñar.

7. Además, la iluminación indeficiente no puede sino proceder de la luz indeficiente, de tal manera que, quitada la luz, el sujeto deja de ser iluminado. Ahora bien, en la enseñanza se exige una cierta iluminación indeficiente, por cuanto la ciencia trata de las cosas necesarias, que siempre permanecen. Por tanto, la enseñanza no procede sino de la luz indeficiente. No es tal la luz angélica, ya que su luz defeccionaría si no fuese divinamente conservada. Así, pues, el ángel no puede enseñar.

8. Además, en Jo.I,38 se dice que dos de los discípulos de Juan que seguían a Jesús, al ser por Él interrogados: **¿Qué buscáis?** respondieron: **Maestro, ¿dónde habitas?** Dice una Glosa que al darle tal nombre manifestaron su fe; y otra Glosa dice: **Los interroga no porque ignore, sino para que obtengan mérito al responder; y para que al que pregunta qué buscan, le respondan no una cosa sino una persona**. De todo lo cual se sigue que con aquella respuesta ellos proclaman que Él es una persona, y con esta proclamación manifiestan su fe y por ello merecen. Ahora bien, el mérito de la fe cristiana consiste en proclamar que Cristo es una persona divina. Por consiguiente, ser maestro pertenece tan sólo a la persona divina.

9. Además, el que enseña debe manifestar la verdad. Ahora bien, como la verdad es una luz inteligible, resulta para nosotros más evidente que el ángel. Así, pues, no somos enseñados por el ángel, porque lo más evidente no se manifiesta por lo menos evidente.

10. Además, dice S. Agustín en su libro **De Trinit.** que nuestra mente es formada inmediatamente por Dios, sin interposición de creatura alguna. Ahora bien, el ángel es una creatura. Por consiguiente, a pesar de ser superior a la mente e inferior a Dios, no se interpone entre Dios y la mente humana para formar a ésta; y así el hombre no puede ser enseñado por el ángel.

11. Además, así como nuestro afecto llega hasta el mismo Dios, así nuestro intelecto puede llegar hasta la contemplación de su esencia. Ahora bien, Dios mismo, inmediatamente, forma nuestro afecto por la infusión de la gracia, sin la mediación de ángel alguno. Por lo tanto, forma también nuestro intelecto por la enseñanza, sin la mediación de nadie.

12. Además, todo conocimiento es por alguna especie. Si, pues, el ángel enseña al hombre, será menester que cause en él alguna especie gracias a la cual conozca. No puede hacer esto sino • creando la especie, cosa que de ningún modo compete al ángel, como dice el Damasceno (libro II, cap. III), • iluminando las especies que están en los fantasmas para que de ellas resulten las especies inteligibles en el intelecto posible del hombre, lo cual parece reducirse al error de aquellos filósofos que afirman que el intelecto agente, cuyo oficio es iluminar los fantasmas, es una substancia separada. Y así el ángel no puede enseñar.

13. Además, más dista el intelecto del ángel del intelecto del hombre que éste de la imaginación humana. Ahora bien, la imaginación no puede recibir aquello que está en el intelecto humano, pues no puede captar sino formas particulares que el intelecto no contiene. Por lo cual tampoco el intelecto humano es capaz de aquellas cosas que están en la mente angélica; y así el hombre no puede ser enseñado por el ángel.

14. Además, la luz que ilumina a alguien, debe ser proporcionada a aquello que ilumina, como la luz corporal a los colores. Ahora bien, la luz angélica, siendo puramente espiritual, no es proporcionada a los fantasmas, que son en cierto modo corporales, en cuanto contenidos en un órgano corporal. Por consiguiente, los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestros fantasmas, como ya hemos dicho.

15. Además, todo lo que se conoce, o se conoce por su esencia, o por alguna semejanza. Ahora bien, el conocimiento por el cual la mente humana conoce una cosa por su esencia, no puede ser causado por el ángel; porque entonces sería menester que las virtudes, y otras cosas que se contienen dentro del alma, fuesen impresas por los mismos ángeles, en cuanto que tales cosas son conocidas por su esencia. De manera similar tampoco pueden causar el conocimiento de las cosas que son conocidas por sus semejanzas, en cuanto que las mismas semejanzas que existen en el que conoce son más próximas que el ángel a las cosas cognoscibles. Por consiguiente, de ningún modo el ángel puede ser causa de conocimiento para el hombre, en lo cual consiste la enseñanza.

16. Además, el agricultor, aun cuando incentiva exteriormente a la naturaleza para que produzca sus efectos naturales, no por ello es llamado creador, como es claro por lo que dice S. Agustín en **Super Gen. ad litt.** (lib. I, cap. XIII). Por la misma razón, tampoco los ángeles deben ser llamados doctores o maestros aun cuando incentiven al intelecto del hombre para que sepa.

17. Además, siendo el ángel superior al hombre, en el caso de que enseñe, es menester que su enseñanza aventaje a la humana. Ahora bien, esto no puede ser. Porque el hombre puede enseñar acerca de aquellas cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza; otras cosas, como los futuros contingentes, no pueden ser enseñadas por los ángeles pues trascienden su conocimiento natural, y sólo pueden ser conocidas por Dios. Por lo cual, los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

CONTRA ESTO. 1. Está lo que dice Dionisio, en el cap. IV de la **Caelest. Hierarch.:** **Advierto que los ángeles fueron los primeros que enseñaron el misterio de la humanidad de Cristo; luego por ellos descendió hasta nosotros la gracia de la ciencia.**

2. Además, lo que puede el inferior, lo puede el superior. Es así que el ángel es superior al hombre. Por consiguiente, etc.

3. Además, el orden de la divina sabiduría no es menor en los ángeles que en los cuerpos celestes, los cuales obran en estas entidades inferiores.

4. Además, aquello que está en potencia puede ser llevado al acto por aquello que está en acto; y lo que está menos en acto, por lo que está más perfectamente en acto. Ahora bien, el intelecto angélico está más en acto que el intelecto humano. Por consiguiente, el intelec-

to humano es llevado al acto de la ciencia por el intelecto angélico; y así el ángel puede enseñar al hombre.

5. Además, S. Agustín, en su libro **De Dono Perseverantiae** dice que algunos reciben inmediatamente de Dios la enseñanza de la salvación, otros del ángel, otros del hombre. Por consiguiente, etc.

6. Además, se dice que alguien ilumina una casa cuando da luz, como el sol, o cuando abre la ventana, que la obstaculiza. Ahora bien, aunque sólo Dios infunde en la mente la luz de la verdad, sin embargo el ángel o el hombre pueden remover el obstáculo que impide la recepción de esa luz. Por consiguiente, no sólo Dios, sino también el ángel o el hombre pueden enseñar.

CUERPO DEL ARTICULO. **Respondo** diciendo que en relación con el hombre obra el ángel **de doble manera.**

Primero, según nuestro modo, a saber, cuando aparece sensiblemente al hombre, o asumiendo un cuerpo, o de cualquier otro modo, y lo instruye mediante una locución sensible. No tratamos ahora de este tipo de enseñanza angélica, ya que este modo de enseñar es común al ángel y al hombre.

Segundo, del modo que le es propio, a saber, de manera invisible. Nuestra cuestión se refiere a este segundo modo por el cual el hombre puede ser enseñado por el ángel.

Hay que tener en cuenta que ocupando el ángel un lugar intermedio entre Dios y el hombre, según la jerarquía de los seres le compete un modo intermedio de enseñar, inferior sin duda a Dios, pero superior al hombre. Para comprender esta verdad hay que considerar cómo enseña Dios y cómo enseña el hombre.

Para ello es necesario tener en cuenta que entre el intelecto y la vista corporal media esta diferencia: todos los objetos propios del conocimiento de la visión corporal le son igualmente cercanos, ya que el sentido no es una fuerza discursiva que tenga que pasar necesariamente de un objeto a otro; en cambio no todas las cosas inteligibles son igualmente cercanas para el conocimiento intelectual, sino que mientras a algunas las puede considerar inmediatamente, no llega a la consideración de las demás sino a partir del examen de otros principios.

Así, pues, **por doble vía** recibe el hombre el conocimiento de lo que ignora: **por la luz intelectual, y por los primeros principios de por sí evidentes,** los cuales se relacionan a esa luz, que es la del intelecto agente, como los instrumentos al artífice.

En relación a ambas cosas, Dios es, de modo excelentísimo, causa de la ciencia del hombre, porque no sólo dotó al alma misma de la luz intelectual, sino que también le imprimió el conocimiento de los primeros principios, que son como el semillero de las ciencias; así como imprimió en las otras cosas naturales las razones seminales de todos los efectos que podría producir.

El hombre, en cambio, que según el orden de la naturaleza es igual a otro hombre en cuanto a la luz intelectual, de ningún modo puede ser causa de ciencia para otro hombre, causando en él la luz o acrecentándola. Pero en lo que toca a la posibilidad de causar la ciencia de lo que se ignora a partir de los principios de por sí evidentes, es en cierto modo causa de ciencia para otro hombre, no como quien da el conocimiento de los principios, sino como quien reduce al acto aquello que implícitamente y como en potencia se contenía en los principios, por medio de algunos signos sensibles manifestados a los sentidos exteriores, como se dijo en el artículo superior.

Ahora bien, el ángel, que por su propia naturaleza posee la luz intelectual de manera más perfecta que el hombre, por ambas vías puede causar ciencia en el hombre, aun cuando de modo inferior a Dios, y superior al hombre.

Por parte de la **luz**, aunque no pueda infundir la luz intelectual, como hace Dios, puede sin embargo confortar la luz infusa para una observación más perfecta. Pues todo lo que es imperfecto en algún género, cuando se continúa por algo más perfecto en aquel género, más se conforta en virtud; como también vemos en los cuerpos, que el cuerpo localizado es confortado por el cuerpo que lo localiza, el cual se compara al mismo como el acto a la potencia, según se lee en IV **Physic.**

También por parte de los **principios** puede el ángel enseñar al hombre, no ciertamente comunicando el conocimiento de los mismos principios, como hace Dios, ni proponiendo por signos sensibles la deducción de las conclusiones a partir de los principios, como hace el hombre; sino formando en la imaginación algunas especies, que pueden ser formadas por conmoción del órgano corporal, como se ve en los que duermen y en los amentes, los cuales, según la diversidad de los fantasmas que suben a su cabeza, padecen diversos fantasmas. Y de este modo, por la mezcla de otra especie, puede acontecer que aquellas cosas que el mismo ángel sabe, las enseñe por medio de tales imaginaciones a aquel al cual se une, como dice S. Agustín en XII **Super Genes. ad litteram** (cap. XII).

RESPUESTAS. A la **primera objeción** respondemos que la enseñanza invisible del ángel es ciertamente interior, si la comparamos con la enseñanza del hombre, que llega por los sentidos exteriores; pero por comparación con la enseñanza de Dios, que obra en el interior de la mente, infundiendo la luz, la enseñanza del ángel es reputada exterior.

A la **segunda objeción** respondemos que aunque la intención de la voluntad no puede ser forzada, puede serlo en cambio la intención de la parte sensitiva, así como cuando alguien es pinchado, necesariamente debe tener intención a la lesión, y así sucede con las demás virtudes sensitivas que se valen de un órgano corporal. Tal intención basta para la imaginación.

A la **tercera objeción** respondemos que el ángel no infunde ni la luz de la gracia, ni la luz de la naturaleza; aun cuando fortalece la luz divinamente infundida en la naturaleza, como se dijo en el cuerpo del artículo.

A la **cuarta objeción** respondemos que así como en las cosas naturales hay agentes unívocos, que imprimen una forma similar a la que poseen, y agentes equívocos, que la imprimen de manera diversa, así también sucede con la enseñanza, porque el hombre enseña al hombre como agente unívoco, por lo que comunica al otro la ciencia de la misma manera que él la posee, o sea, yendo de los efectos a las causas. Por lo cual es menester que los conceptos del mismo maestro se hagan patentes al discípulo por medio de algunos signos. El ángel, en cambio, enseña al modo de un agente equívoco, pues él conoce intelectualmente lo que el hombre conoce por vía de la razón. Así el ángel no enseña al hombre haciéndole patentes sus conceptos, sino haciendo que éste conozca de modo humano aquellas cosas que el ángel conoce de una manera muy distinta.

A la **quinta objeción** respondemos que el Señor habla de aquel modo de enseñanza que compete a sólo Dios, como se ve por la Glosa, ibidem. Nosotros no atribuimos al ángel este modo de enseñar.

A la **sexta objeción** respondemos que aquel que enseña no causa la verdad, sino que causa el conocimiento de la verdad en el que aprende. Porque las proposiciones que se enseñan son verdaderas antes que se sepan, ya que la verdad no depende de nuestra ciencia sino de la existencia de las cosas.

A la **séptima objeción** respondemos que aunque la ciencia que nosotros adquirimos por la enseñanza es de objetos indeficientes, sin embargo la ciencia misma puede defeccionar; por lo que no es nece-

sario que la iluminación de la enseñanza proceda de una luz indeficiente; pero aún cuando procediera de una luz indeficiente como de su primer principio, no por eso se excluiría la luz creada defectible, la cual puede ser considerada como un principio medio.

A la **octava objeción** respondemos que en los discípulos de Cristo se advierte ciertamente un progreso en la fe, pues primero lo veneraron como a hombre sabio y maestro, y luego se dirigieron a Él como a Dios que enseña. Por lo cual una Glosa, poco más abajo, dice: **Porque conoció Natanael que Cristo, sin estar presente, vio lo que él había hecho en otro lugar, lo cual es indicio de la Divinidad, lo proclama no solo maestro sino también Hijo de Dios.**

A la **novena objeción** respondemos que el ángel no manifiesta la verdad desconocida mostrando su substancia, sino proponiendo una verdad más conocida, o también confortando la luz del intelecto. Por lo que la objeción no concluye.

A la **décima objeción** respondemos que la intención de S. Agustín no es decir que la mente angélica no sea de naturaleza más excelente que la humana, sino que el ángel no es de tal manera intermedio entre Dios y la mente humana, que ésta tenga que recibir su última forma por conjunción con el ángel; como algunos afirmaron que la última felicidad del hombre consiste en que nuestro intelecto se continúe en aquella inteligencia cuya felicidad es que se continúe en el mismo Dios.

A la **undécima objeción** respondemos que en nosotros hay algunas virtudes que son necesitadas por el sujeto, como las virtudes sensitivas que son excitadas ya por la conjunción del órgano, ya por la formación del objeto. Ahora bien, el intelecto no es necesitado por el sujeto, pues no utiliza un órgano corporal, sino que es necesitado por parte del objeto, ya que por la eficacia de la demostración uno se ve obligado a aceptar la conclusión. En cambio el afecto no es necesitado ni por el sujeto ni por el objeto, sino que por propio instinto se dirige hacia esto o hacia aquello; por lo que sólo Dios, que obra interiormente, puede imprimir en el afecto. En cambio en el intelecto puede imprimir en cierto modo el hombre o el ángel, representando objetos por los cuales el intelecto se vea necesitado.

A la **duodécima objeción** respondemos que el ángel ni crea las especies en nuestra mente, ni ilumina inmediatamente los fantasmas; pero por la continuación de su luz con la luz de nuestro intelecto, éste puede ilustrar más eficazmente los fantasmas. Y aunque inmediatamente los iluminara, no se seguiría de ello que la posición de aquellos fi-

lósofos sea verdadera: pues aun cuando fuera propio del intelecto agente iluminar los fantasmas, podría sin embargo decirse que no es de sólo Dios.

A la **décimotercera objeción** respondemos que la imaginación puede recibir aquello que está en el intelecto humano, pero de otra manera; y asimismo el intelecto humano puede recibir, a su modo, lo que está en el intelecto angélico. Sin embargo, aunque el intelecto humano conviene más con la imaginación en el sujeto, en cuanto son potencias de una misma alma, sin embargo genéricamente conviene más con el intelecto angélico, porque ambos son virtudes inmateriales.

A la **décimocuarta objeción** respondemos que nada impide que lo espiritual sea proporcionado para que actúe en lo corporal, porque nada impide que las cosas inferiores padezcan de parte de las superiores.

A la **décimoquinta objeción** respondemos que el ángel no es causa para el hombre en cuanto al conocimiento de las cosas por su esencia, sino en cuanto las conoce por sus semejanzas; no porque el ángel sea más próximo a las cosas que sus semejanzas, sino en cuanto que hace aparecer en la mente las semejanzas de las cosas, sea moviendo la imaginación, sea confortando el intelecto.

A la **décimosexta objeción** respondemos que el **crear** supone una causalidad primera, que sólo corresponde a Dios; en cambio el **hacer** importa una causalidad común, así como el **enseñar** en relación con la ciencia. Y por lo mismo sólo Dios es llamado **creador**; en cambio **hacedor** y **doctor** pueden ser llamados tanto Dios como el ángel y el hombre.

A la **décimoséptima objeción** respondemos que el ángel, porque conoce más, puede enseñar más que el hombre acerca de aquello que tiene causa determinada en la naturaleza; y lo que enseña, puede enseñarlo de manera más noble. Por lo cual la objeción no concluye.

Artículo 4

NOS PREGUNTAMOS SI ENSEÑAR ES ACTO DE LA VIDA ACTIVA O CONTEMPLATIVA

OBJECIONES. Y parecería que es acto de la vida contemplativa.

1. Pues la **vida activa cesa con el cuerpo**, como dice S. Gregorio en **super Ezech.** (hom. III). Ahora bien, el enseñar no cesa con el cuerpo, porque también los ángeles, que carecen de cuerpo, enseñan. Por lo tanto, parece que pertenece a la vida contemplativa.

2. Además, como dice S. Gregorio en **super Ezech.** (hom. XIV), **se parte de la vida activa para después llegar a la contemplativa.** Ahora bien, la contemplación precede a la enseñanza. Por lo tanto, el enseñar no pertenece a la vida activa.

3. Además, como dice S. Gregorio en el mismo lugar, ocupándose la vida activa en el obrar, ve menos que la contemplativa. Ahora bien, aquel que enseña tiene necesidad de ver más que aquel que simplemente contempla. Por lo tanto, el enseñar es más propio de la vida contemplativa que de la activa.

4. Además, es lo mismo lo que hace que una cosa sea perfecta en sí y que transmita a las demás una perfección semejante, así como es un mismo calor el que hace que el fuego sea cálido y dé calor. Ahora bien, que alguien se perfeccione a sí mismo por la consideración de lo divino, pertenece a la vida contemplativa. Por lo tanto, también la enseñanza, que es la transfusión de esta misma perfección en otro, pertenece a la vida contemplativa.

5. Además, la vida activa versa sobre lo temporal. Ahora bien, la enseñanza versa principalmente sobre lo eterno, que es más excelente y perfecto. Por lo tanto, la enseñanza no pertenece a la vida activa sino a la contemplativa.

CONTRA ESTO. 1. Está lo que dice S. Gregorio, en la misma homilía (XIV **super Ezech.**): **La vida activa consiste en dar pan al que tiene hambre, y enseñar al que no sabe con palabra de sabiduría.**

2. Además, las obras de misericordia pertenecen a la vida activa. Ahora bien, el enseñar se cuenta entre las limosnas espirituales. Por lo tanto, pertenece a la vida activa.

CUERPO DEL ARTÍCULO. **Respondo** diciendo que la vida contemplativa y la activa se distinguen entre sí por la **materia** y el **fin**. En efecto, la materia de la vida activa son las cosas temporales, sobre las cuales versa el acto humano, en cambio, la materia de la vida contemplativa son las razones cognoscibles de las cosas, a las cuales se aplica el que contempla. Y esta diversidad de materia proviene de la diversidad del fin: como en todos los otros campos, la materia se determina según la exigencia del fin.

El fin de la vida contemplativa es la indagación de la verdad, en cuanto ahora tratamos de la vida contemplativa; de la verdad increada, digo, hasta donde es posible al que la contempla: el conocimiento de dicha verdad es imperfecto en esta vida, y será perfecto tan sólo en la futura. De donde también dice S. Gregorio (hom. XIV **in Ezech.**) que la vida contemplativa comienza aquí, para alcanzar su perfección en la vida futura.

El fin de la vida activa es la operación, que se ordena a la utilidad del prójimo.

En el acto de enseñar encontramos una **doble** materia, signo de lo cual es que al acto de enseñar se le une un **doble** acusativo. La **primera** materia es lo que se enseña, y la **otra** es aquel a quien se enseña. En razón de la **primera** materia, el acto de la enseñanza pertenece a la vida **contemplativa**, pero en razón de la **segunda** pertenece a la **activa**.

Por parte del fin, la enseñanza parece pertenecer tan solo a la vida activa, porque su última materia, en la que alcanza el fin intentado, es materia de la vida activa. De donde pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, aunque también en cierto modo pertenezca a la contemplativa, como se ve por lo dicho.

RESPUESTAS. A la **primera objeción** respondemos que la vida activa cesa con el cuerpo en el sentido de que se ejercita con fatiga y atiende a las debilidades del prójimo; según lo cual S. Gregorio dice, en el mismo lugar, que **la vida activa es laboriosa, porque transpira en el trabajo; ninguna de las dos cosas existirán en la vida futura.** Y sin embargo,

Hay una acción jerárquica en los espíritus celestes, como dice Dionisio (cap. XV Caelest. Hierarch.); aquella acción es diversa de la vida activa que ahora llevamos en esta vida. Por lo que aquella enseñanza que allí se dará está muy por encima de esta enseñanza.

A la **segunda objeción** respondemos que, según dice S. Gregorio, en el mismo lugar, **así como el recto orden de la vida consiste en que a partir de la vida activa se tienda a la contemplativa, así también el espíritu de muchos se vuelve útilmente de la vida contemplativa a la activa para que, iluminada la mente por la contemplación, la vida activa se conserve con más perfección.** Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la vida activa precede a la contemplativa en lo que toca a aquellos actos que de ningún modo convienen con la contemplativa, más respecto a aquellos actos que reciben la materia de la vida contemplativa es menester que la activa siga a la contemplativa.

A la **tercera objeción** respondemos que la visión del docente es el principio de la enseñanza; ahora bien, la misma enseñanza consiste más en la transfusión del conocimiento de lo visto que en la misma visión; por lo que la visión del docente pertenece más a la acción que a la contemplación.

A la **cuarta objeción** respondemos que el argumento demuestra que la vida contemplativa es el principio de la enseñanza, así como el calor no es la misma calefacción, sino el principio de la calefacción, en cuanto la dirige; como también, a la inversa, la vida activa dispone a la contemplativa.

A la **quinta objeción** respondemos que la solución es evidente por lo ya dicho, pues por su referencia a la primera materia la enseñanza conviene con la vida contemplativa, según se dijo en el cuerpo del artículo.

Tradujeron del latín JORGE ALMEIDA,
RUBEN MELCHIORI y RICARDO ADRIEL,
seminaristas de Filosofía,
de la Diócesis de Gualguaychú.

CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL, ROMA-NÁPOLES, 17-24 DE ABRIL DE 1974

Crónica

I

SIGNIFICADO DE UN CENTENARIO, HOY

En la iglesia de San Domenico Maggiore de Nápoles, estuve contemplando durante un rato el crucifijo con la imagen del Señor desde la cual el mismo Jesús habló a Santo Tomás diciéndole: "Bien escribiste de Mí, Tomás, ¿qué quieres en cambio?" A lo que el Santo respondió: "Sólo Tú, Señor!" En esa respuesta Santo Tomás se mostró totalmente, tal como él era y, al mismo tiempo, puso en evidencia la verdadera naturaleza del santo y del sabio cristiano. "Sólo Tú, Señor": era la única respuesta posible; y, sin embargo, para ello era necesario que fuese precedida por una vida entregada por completo al Señor. La pregunta —pensaba mirando el crucifijo— era al mismo tiempo una prueba y una recompensa; la respuesta de fray Tomás equivalía al deseo final que canta San Juan de la Cruz pidiendo la ruptura de "la tela de este dulce encuentro", después de la cual sólo queda el matrimonio espiritual. "Sólo Tú, Señor", era el término del fatigoso camino recorrido desde las primeras páginas juveniles hasta las últimas palabras que dictó a fray Reginaldo de Priverno. Con lo cual se puso de manifiesto que el término de la búsqueda de la Verdad (filosofía) y de su contemplación en la Palabra revelada (teología) no puede ser otro que Dios. Si Santo Tomás hubiese vivido en este tiempo de "secularización" hubiese reiterado sus enseñanzas que ponen el último fundamento en Dios porque la crisis del mundo contemporáneo no es más que el término de la progresiva autosuficiencia del hombre. Por eso, precisamente porque se trata de la crisis del Fundamento, es necesario redescubrirlo en las

instancias del mundo actual; hoy, como hace siete siglos, Santo Tomás hubiese exclamado "Sólo Tú, Señor".

No se trata, pues, de encontrarle otro significado al Centenario de la muerte de Santo Tomás que aquel indicado en su respuesta; frente a la civilización inmanentista que ha producido la secularización de la cultura "cristiana" y en la cual el Dios vivo está muerto, el santo doctor no hubiese tenido otra respuesta: "Sólo Tú, Señor". No hubiese aceptado compromisos equívocos y atendiendo a la situación trágica del mundo contemporáneo hubiese propuesto, desde sus propias instancias críticas, la única solución que puede arrancarle del camino de su autodestrucción: Dios, Dios siempre. Tal es, a mi modo de ver, el verdadero significado de este centenario de Santo Tomás de Aquino más allá de todas las interpretaciones, de todos los planteos y de todas las confrontaciones que hemos podido comprobar en el Congreso Internacional celebrado en su honor. Todo eso está bien, si es llevado con verdadero espíritu crítico y con voluntad de mostrar, al hombre de hoy, la vigencia del pensamiento de Santo Tomás; pero, en el fondo de todo este trabajo crítico (no siempre laudable) late la verdadera cuestión y el verdadero significado del pensamiento y de la vida del Ángel de Aquino.

II

EL CONGRESO INTERNACIONAL DE ROMA Y NÁPOLES

a) La organización y el temario.

A la luz de lo expresado anteriormente debe considerarse el tema general sobre "Santo Tomás y los problemas fundamentales de nuestro tiempo" y debe creerse que esa ha sido la intención profunda de los organizadores. Y no podía ser de otra manera siendo la misma Orden dominicana la patrocinadora y organizadora de este magno encuentro internacional. El Maestro General R. P. Aniceto Fernández firmaba las invitaciones como Presidente del Congreso, actuando como coordinador general el P. Abelardo Lobato y como secretario el R. P. Benedetto D'Amore. Sobre estos dos últimos cayó todo el peso y la fatiga de la organización, asunto nada pequeño y nada fácil de llevar adelante. Además de contar con un Comité Ejecutivo para colaborar en las tareas organizativas y del Comité de Honor, los organizadores dispusieron de un Comité Científico integrado por representantes de casi todos los países occidentales, incluido un representante de la Argentina.

Esta tarea de organización se ordenó a la realización de un temario que debía contener explícita o implícitamente los problemas fundamentales no sólo de la filosofía tomista sino en relación con los de nuestro tiempo. Seis fueron estos temas generales: 1) Tomás de Aquino en la historia del pensamiento; 2) Dios y la economía de la salvación; 3) El obrar moral; 4) El ser; 5) El hombre. Aunque no figura enumerado, se agregó un sexto tema sobre El cosmos y la ciencia. Cada uno de estos temas generales constituyó el contenido de una Sesión Plenaria llevada a cabo por la mañana; a su vez, cada uno subsumía temas particulares o menos generales, constituyendo los contenidos de las Sesiones que se llevaron a cabo por la tarde. La gran cantidad de congresistas hizo imposible que todos leyeran su comunicación y en las Sesiones particulares sólo expusieron aquellos profesores que tenían a su cargo relaciones introductorias, interviniendo, si así lo deseaban, los demás congresistas. Sobre este y otros aspectos del Congreso, he de referirme críticamente al final de estas líneas.

b) El contenido.

1. Los problemas (I). En Roma, las sesiones se llevaron a cabo en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum) y la sesión inaugural se celebró el día 17 de abril en el Aula Magna con la exposición del Maestro General de la Orden Dominica, R. P. Aniceto Fernández. Su relación tuvo un carácter introductorio al tema general del Congreso y de salutación a los congresistas; le siguió el Cardenal Gabriel M. Garrone, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, quien acentuó el carácter de actualidad de los estudios tomistas. Un poco más lejos fue el P. Dominique Chenu quien, sobre la base de la conmoción cultural que provocó Santo Tomás en su tiempo, señaló las nuevas aperturas y posibilidades de integración del tomismo en la actualidad. El mismo día 17 tuvo su reunión el Comité Científico y los congresistas recibieron varias publicaciones, particularmente el primer volumen de las Actas que reúne diversos trabajos, confiriéndole al mismo un carácter introductorio respecto del Congreso, y una nueva edición fotostática de la **Tabula Aurea** de Pedro de Bérnago. Por la mañana del día 18, se inició el Congreso con la primera Sesión Plenaria bajo la presidencia del P. Chenu: Fernand van Steenberghen de Lovaina señaló la urgencia de emprender una renovación de la filosofía tomista en base a una depurada exposición de tipo histórico; en cambio Mons. Octavio N. Derisi, rector de la Universidad Católica de Buenos Aires, detuvo su atención en el intelectualismo tomista como fundamento para superar (por la verdad trascen-

dental) las diversas formas de irracionalismo del inmanentismo actual; por otro lado, mediante un análisis de gran altura especulativa, el P. Cornelio Fabro, confrontando la noción tomista de *esse* con la noción heideggeriana del *Sein*, mostró lúcidamente cómo el ser del ente consiste en ser creado y fundó en la noción del ser como acto (*actus essendi*) una profundización de la participación. Por fin, Alberto Dondeyne (Lovaina) mostró cómo es hoy aun posible (y necesaria) una especulación sobre Dios. La discusión, llevada con agudeza, no pudo evitar alguna intervención de una religiosa norteamericana que reclamó un lugar para el psicoanálisis, la antropología cultural y la cibernética... en la filosofía tomista. El P. Fabro dio buena cuenta del asunto. Por la tarde, se discutieron las fuentes históricas, el problema teológico, las normas éticas, la metafísica y la fenomenología, la antropología y sus problemas, las ciencias y el mundo, cada tema bajo la dirección de un moderador (Moreau, Anawati, Spiazzi, Vanni Rovighi, Dondeyne, Owens, Caturelli, Weisheipl).

El día 19, el Plenario se ocupó de Dios y la economía de la salvación, bajo la presidencia de Jerome Hamer (Roma); en este plenario no se hizo presente Karl Rahner y se escucharon las exposiciones de Pierre Benoit (Escuela Bíblica de Jerusalem) quien puso de relieve la aplicación de la analogía en materia escriturística. El P. Emilio Sauras (Valencia) ahondó en la difícil cuestión del valor salvífico de la Encarnación; mientras aparecía un Santo Tomás más teólogo que filósofo, más místico que lógico, dueño de una razón indigente que debe siempre buscar, en la comunicación de Italo Mancini (Urbino); en cambio, Nicola Petruzzellis (Nápoles) subrayó la contribución de la teología natural. Así quedaron algunas cuestiones pendientes sobre la diferencia entre inspiración, revelación y tradición y apareció algún conato de distinción entre Iglesia-misterio e Iglesia-Institución que el P. Sauras puso afortunadamente en claro. Como era natural no pudo tampoco faltar (Mancini) la necesaria referencia de moda a la crisis del lenguaje como crisis de la teología y a la crisis de la juventud como crisis del lenguaje. Por la tarde se discutieron los temas referentes a Santo Tomás y su tiempo, la reflexión sobre Dios, la autonomía del hombre, la filosofía de la existencia y la persona, el derecho natural y la evolución bajo diversos moderadores (Vansteenkiste, Kluxen, Le Guillou, Fabro, Ambrosetti, Agazzi). Después de las sesiones de la tarde, a las 19,30, el Presidente de la República, Dr. Giovanni Leone, recibió en el Quirinal a una delegación de congresistas.

El día sábado 20 tuvo lugar solamente la Sesión Plenaria de la mañana sobre el obrar moral bajo la presidencia del P. Delhayé. El

Espíritu Santo en la moral (y en la libertad) cristiana fue el tema del P. Yves Congar (París) dirigido a mostrar que la "nueva ley" abre la perspectiva de una ética del uso de la libertad personal bajo la guía de la Gracia; brillante la relación de Joseph Pieper (Münster) quien expuso un verdadero pequeño tratado sobre el concepto de creación y sus implicaciones. A mi modo de ver, fue una de las mejores contribuciones de todo el Congreso. Claridad, sistematicidad y agudeza fueron las cualidades que evidenció Jean-Marie Aubert (Estrasburgo) en el tema de la libertad del cristiano frente a las normas éticas, seguido por la sensata y bien fundada comunicación del P. Marceliano Llamera (Valencia) sobre los principios básicos de la moral tomista y la renovación de la Teología. Por la tarde, con la expectación general, debía llevarse a cabo la intervención personal del Papa en el Congreso.

2. La palabra del Santo Padre. En efecto, Pablo VI quiso intervenir personalmente en el Congreso; por eso se dispuso una sesión especial por él presidida a las 17,30 del mismo sábado 20. El P. Aniceto Fernández saludó al Santo Padre en nombre de todos y el coro de la Academia Filarmónica Romana interpretó "Jesu dulcis memoria" en el cual se alternan el gregoriano con notas de Palestrina. El Santo Padre comenzó mostrando la actualidad de Santo Tomás tanto en la virtud moral como en la ciencia filosófica y en la especulación teológica; por eso, sostuvo que el Congreso demostraba que "la voz de Santo Tomás de Aquino no es un simple eco de ultratumba"; por el contrario, "sigue hablando a nuestros espíritus, como la de un maestro viviente, cuyas enseñanzas nos resulta precioso escuchar, a causa de su contenido todavía válido y actual, del que no pocos de vosotros reconocen la urgente y no desdeñable necesidad". Insistió el Papa en la importancia del Aquinate como maestro del "arte del bien pensar" puesto que un correcto uso del pensamiento filosófico "pre-dispone el espíritu para acoger también aquel mensaje sobrenatural de luz divina que se llama fe". Concluyó el Santo Padre con otras consideraciones sobre el magisterio de Santo Tomás, impartiendo a todos, al final de sus palabras, la bendición apostólica. Con este acto, tan entrañable al corazón de los católicos, terminó la primera parte del Congreso que debía transferirse a Nápoles al día siguiente.

3. Los lugares tomistas. El domingo 21 partieron los congresistas hacia Nápoles. El viaje incluía etapas de detención en Fossanova en cuyo monasterio, como todos sabemos, Santo Tomás entregó su alma a Dios. Visitamos allí la celda donde murió el Aquinate y en la iglesia de piedra desnuda participamos de la Misa concelebrada por ciento siete sacerdotes. Personalmente, me sentí feliz de estar en aquellos lugares

que hablan de Santo Tomás y de contemplar sus reliquias en la Iglesia. Poco después partimos hacia Aquino donde aun quedan algunas ruinas del castillo donde nació el Ángel de las Escuelas y recorrimos diversos lugares del simpatiquísimo pueblo donde aun viven costumbres y fiestas medievales. Diversas circunstancias de organización nos impidieron, a buena parte de congresistas, visitar Rocasecca y Montecasino; pero con lo visto bastaba. Alguien me dijo: Me siento feliz de estar aquí. Por hoy no quiero otra cosa y esto me da alientos para seguir adelante en mi misión.

4. Los problemas (II). Muy avanzada la noche llegamos a Nápoles y el lunes 22 por la mañana, en la Pontificia Universidad de Teología en Capodimonte, se reanudaron las tareas del Congreso con el Plenario sobre el Ser, actuando como presidente el Prof. A. McNicholl (Roma). M. J. Charlesworth (Melbourne) representó la intrusión del análisis del lenguaje en la filosofía tomista (?) en su trabajo sobre Santo Tomás y el problema del lenguaje religioso (Santo Tomás y Wittgenstein). Felizmente retornamos a la metafísica con la comunicación del P. Joseph Lotz (Roma) quien reiteró que no puede aceptarse el juicio de Heidegger sobre Santo Tomás pues el Aquinate jamás confundió el ser con el ente; más aun, Gustavo Bontadini (Milán), aceptando como base el ser como acto, mostró que Santo Tomás ha concebido el ser en todos sus significados de nombre y de verbo; todo lo cual fue confirmado aunque con otra modalidad expositiva por el P. Dominique Philippe (Friburgo) en su elocuente trabajo sobre análisis del ser en Santo Tomás. No podían entonces faltar las precisiones histórico-doctrinales que expuso el P. Carlo Giacon (Padova). La sesión había obtenido alto nivel pero, bueno es decirlo, sin lograr una verdadera originalidad. Por la tarde, se realizaron las sesiones sobre desarrollos del tomismo, cristología, Evangelio y exégesis bíblica, Metafísica y análisis del lenguaje, hombre y sociedad (que incluye el problema pedagógico), estructura de la materia con diversos moderadores (Zimmermann, Nicolas, Haering, Anscombe, Mailloux, Glores d'Arcais, Selvaggi).

A la caída de la tarde, se llevó a cabo una **solemne sesión especial** en el teatro de San Carlos de Nápoles con la presencia del Cardenal Arzobispo Corrado Ursi quien expuso (luego de las palabras del Provincial de los dominicos) una interesante comunicación histórica referente al tomismo napolitano. Fue seguido por el orador principal de la noche, el profesor Michele F. Sciacca (Génova) quien, a través de su tema: **Santo Tomás, hoy**, en algún momento puso en vilo a los asistentes por sus afirmaciones rotundas, precisas y valientes, denunciando la corrupción del espíritu europeo, la disolución marxista y la de-

cadencia de los valores culturales. En Italia, hablar así es una especie de lujo que se permite Sciacca intrépidamente. Centró su exposición en ciertos temas esenciales de Santo Tomás y su inherencia en el mundo de hoy: autonomía de las cosas creadas (no autosuficiencia), el laicismo como rechazo de la creación, la sustancia y su proyección en la vida del hombre actual.

El día 23 se llevó a cabo la última sesión del Congreso sobre el problema del hombre, presidida por el sociólogo Raimond Sigmond. El P. Norbert Luyten (Friburgo) admitió (con lo que estoy en desacuerdo) que las cuestiones referidas al espíritu tenían en la **Summa** una consideración predominante sobre las del cuerpo, lo cual choca al hombre de hoy. Si bien el autor orientó su exposición a mostrar que Santo Tomás tiene una concepción global y coherente, quedaron indecisas las cuestiones fundamentales, a mi modo de ver. El Cardenal Karol Wojtyla (Cracovia) expuso temas comunes sobre la autodeterminación como constitutivo de la persona (la libertad) y el P. A. Vergote (Lovaina) tendió la mano al psicoanálisis en su extensa exposición sobre libertad y determinismo en relación al psicoanálisis y a la ontología. Por mi parte (último orador de la mañana) al exponer mi comunicación sobre la antropología de Santo Tomás y sus problemas intenté centrarlo todo en la doctrina del **ser**. Pocas cuestiones quedaban para la tarde, aunque importantes, como Santo Tomás hoy, la eclesiología, el infaltable tema de moda sobre libertad, sexualidad, moralidad, sobre metafísica, valor e historia, sobre estética, y ciencia y filosofía (Lakebrink, Lacombe, McLean, Balzer, Barone). El Congreso como tal había así tocado a su fin.

5. Otros asuntos ligados al Congreso: Sociedades Católicas de Filosofía, proyecto de una Sociedad Internacional 'Santo Tomás de Aquino', gira por Sicilia. a) Pero no todo había concluido. Aunque no puedo adivinar ni predecir el resultado, el día 19 a las 14 horas se llevó a cabo una reunión de representantes de Sociedades Católicas de Filosofía en el aula 15 del Angelicum. En esta reunión se escuchó a cada uno de los asistentes hacer una exposición respecto de su propia Sociedad y una puesta al día de sus mutuas relaciones (entre otros, asistieron McLean, Luyten, Curiel) y quien esto escribe lo hizo en nombre de la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos con plenos poderes concedidos por su Presidente el R. P. Dr. Stanislavs Ladusans, quien estuvo imposibilitado de asistir. Tengo la impresión que, además de exponer algunas ideas y buenos deseos, esta reunión no concretó la idea de una activa y efectiva confederación por otra parte ya existente en el papel. b) Análogamente, al terminar el Congreso, el R. P. Benedetto D'Amore, propuso a todos los asistentes el proyecto

de constitución de una Sociedad Internacional "Santo Tomás de Aquino" dedicada al estudio y expansión mundial del pensamiento tomista. Por ahora, dado que la Sociedad dependería por el momento del Maestro General de la Orden de Predicadores, es menester centrar las cosas en Roma y comenzar a resolver los problemas económicos que tal sociedad creará a sus organizadores. 7) Por último, aquellos congresistas que lo deseaban podían realizar una gira por Sicilia; esta gira tuvo un carácter cultural (sin contar la lógica y fructífera camaradería) y los participantes fueron recibidos en algunas ciudades por sus autoridades tanto eclesiásticas como civiles, dando así lugar (como en Palermo, Siracusa y Catania) a actos simpáticos y significativos.

III

REFLEXIONES CRÍTICAS

Quizá en la exposición anterior el lector ha podido adivinar lo esencial de mi actitud crítica respecto del Congreso Internacional Santo Tomás de Aquino. Porque esa actitud crítica es no solamente posible sino estrictamente necesaria. En efecto:

1. Si comenzamos por los aspectos aparentemente más superficiales, desde el comienzo llamó la atención el **gran número** de participantes en el Congreso. Se calcula en 1.300. Esta cantidad es, evidentemente, excesiva. Desde este punto de vista, manifiesto abiertamente mi desacuerdo en llevar a cabo un Congreso tan enorme, sobre todo si se tiene en cuenta la necesaria disminución de la calidad que siempre implican reuniones semejantes. Pero dije más arriba que éste era un aspecto "aparentemente" superficial porque, en el fondo, no lo es, ya que, como queda dicho, afecta la profundidad de las exposiciones y la discusión. Más aun: esto permitió la asistencia de personas que nunca habían demostrado no digo su adhesión al tomismo sino un verdadero interés, por lo menos histórico crítico, por la filosofía de Santo Tomás. La presencia de profesores (en algún caso muy ilustres) que, sin ser tomistas, valoran y estudian el pensamiento del Aquinate, es sumamente laudable; pero en muchos otros casos no era así. Y esto sí afecta al fondo mismo de la reunión. En este sentido, no participo del optimismo de algunos que declararon, incluso a la prensa, su alegría por la enorme concurrencia.

2. Observando con atención, puede percibirse que los verdaderos maestros son ya muy maduros, cuando no francamente ancianos. Esta observación puede parecer obvia pues semejante magisterio llega

a su culminación en la ancianidad; pero no es así, puesto que tales maestros no parecen tener sucesión. Habrá, sin duda, algunas excepciones, pero ya se percibe cierta vacancia en las nuevas generaciones de pensadores católicos que no presagia nada bueno para el inmediato futuro. Esta situación está internamente ligada al estado de la especulación filosófica en el mundo occidental. De todos modos, la celebración de un Congreso sobre un pensador de la altísima calidad de Santo Tomás puede traer consigo una incitación a la especulación filosófica verdaderamente positiva.

3. Personalmente creo que poco y nada se ha salvado de alguna contaminación en el presente proceso de "secularización" de Occidente; la presencia de un espíritu "neomodernista" hasta en hermanos de orden del Aquinate, prueba suficientemente lo que digo. Sin embargo, muy lejos estoy de un derrotismo fácil pues estas observaciones generales no desconocen el hecho de la presencia de verdaderos aportes y actitudes valientes en el Congreso de Roma y Nápoles. Pero sí queda en claro una implícita invitación de la Providencia a practicar un **heroísmo** intelectual, el mismo que Santo Tomás enseñó a sus discípulos mientras vivió y después de su muerte. De este hecho tenían conciencia muchos participantes del Congreso y a través de conversaciones personales y de íntimas confidencias espirituales, he llegado al convencimiento de que, felizmente, ya no son pocos quienes lo han comprendido y aceptado. He aquí un gran resultado del Congreso.

4. Llamó mucho la atención de algunos la presencia de marxistas en el Congreso. Esto tuvo una doble interpretación, una positiva y otra muy negativa: Para algunos, eso venía a demostrar una apertura a todas las corrientes de pensamiento y, de paso, también servía para mostrar que el tomismo podía asumir y resolver todos los desafíos del pensamiento actual. Para otros, en cambio, eso constituía un gravísimo error pues la filosofía marxista es siempre praxis revolucionaria y la presencia de algunos de sus representantes en nada menos que el Congreso sobre Santo Tomás, **debía** ser utilizada (como es de rigor según los mismos supuestos marxistas) para agitar el ambiente. De hecho, en la comisión que me tocó presidir hizo acto de presencia un conocido marxista - leninista polaco (autor de una obra sobre educación) que expuso una absurda tesis sobre cuatro visiones antropológicas en la Edad Media (San Agustín, San Francisco, Santo Tomás, Joaquín de Fiore) la última de las cuales era, por fin, la apertura colectivista. Sólo el silencio y el vacío respondió a su exposición, pero un Congreso tomista no se lleva a cabo para esto. Además, los cuatro autores estaban pésimamente expuestos. No faltó, por supuesto, alguna opinión "contestataria" de una religiosa que reclamó una

organización "menos tradicional" del Congreso; quería una participación masiva de todos aquellos que, por no ser "personalidades de primer orden" (son sus palabras) quedaban en el anonimato! Estas anécdotas ponen de relieve, al mismo tiempo, las tremendas dificultades que tienen que haber afrontado los organizadores del Congreso. De todos modos, nos permite destacar los aspectos positivos de esta magna reunión, ya puestos de relieve a lo largo de la exposición del contenido temático del Congreso.

5. El primer aspecto realmente positivo del simposio tomista (respecto del cual debemos estar agradecidos a sus organizadores) ha sido la evidencia de la irreductibilidad del pensamiento de Santo Tomás a compromisos equívocos con el inmanentismo contemporáneo; y, al mismo tiempo, la evidencia de que el pensamiento del Aquinate, sin ceder a semejantes complicidades, es perfectamente apto para asumir y solucionar los problemas esenciales planteados por el mismo inmanentismo actual. Repito: por un lado, la irreductibilidad del pensamiento de Santo Tomás respecto del error inmanentista y, por otro, la capacidad para proporcionar las soluciones esenciales. La actual decadencia del espíritu europeo, la crisis total en la que parece sumido, pone en evidencia que el problema esencial es la pérdida de la Trascendencia. Crisis, pues, del Fundamento. Por consiguiente, des-fundamento de todo. Y, para ello, no hay más solución que aquella que, hoy también, exigiría Santo Tomás: Dios. La misma que se tradujo en la respuesta que dio a Jesucristo: "Sólo Tú, Señor".

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

J. E. BOLZÁN, *Qué es la Educación*,
Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974,
91 pgs.

En una época de abundante bibliografía sobre la educación —mayor quizás de lo que el buen gusto puede soportar— aparece este substancioso libro del Prof. Bolzán donde, en forma concisa y clara, se nos expone el deber-ser de la educación.

Ya desde el prólogo el Autor nos introduce en el tema central: la gran falla de la temática educacional moderna —afirma— consiste nada menos que en el olvido del fin último de la educación. Cita allí la increíble declaración de un "experto" norteamericano según el cual en el quehacer educativo de su país habría que omitir "las zarandeadas abstracciones acerca del bien y del mal, de la verdad y del error, o de la realidad y la apariencia" (p.9). "Este texto —comenta irónicamente nuestro Autor— que bien podría haber sido, mutatis mutandis, la proclama original del Ministro de Educación de Atila, constituye un buen ejemplo de inversión de la tabla de valores en educación, y de lo que no es, esencialmente, la educación".

En el cap. I, que titula *El ser del hombre*, muestra Bolzán cuán absurdo es el intento de fundar una pedagogía que no se sustente en la antropología filosófica.

Si es que de verdad se pretende educar, lo que se educa es un hombre, en su realidad corporal-espiritual, con una inteligencia hecha para la Verdad y una voluntad hecha para el Bien. La verdadera educación consistirá, pues, en que esa

Verdad y ese Bien sean progresivamente asimilados por el hombre a través de su inteligencia y de su voluntad. Tan sólo en la medida en que se dé dicha asimilación, en la medida en que el hombre libremente acepte esa Verdad y abrace ese Bien, se podrá hablar de una auténtica educación. En caso contrario, por grande que sea el cúmulo de conocimientos, de instrucción y de erudición, no habrá legítima educación. La conclusión de Bolzán es tajante: "la educación esencialmente consiste en conocer lo verdadero y querer lo bueno, simplemente" (p.21).

Sin embargo el hombre no es puro "individuo". Está inmerso en el mundo, que en cierto modo lo trasciende. De ahí que el Autor, en el cap. II, dirija su atención a la necesaria cosmovisión que debe presidir toda verdadera educación. A la recta concepción del ser del hombre se debe agregar, pues, una certera *visión del universo*. El hecho de que el ser humano se ubica dentro de un contexto cósmico y ordenado, implica una apertura a la universalidad que haga imposible la moderna barbarie del "especialismo", del que nos habló Ortega. Un mundo por conocer, un mundo por compartir. Pero también un mundo por trascender pues, como bien comenta Bolzán, "cuando se introduce en la cosmovisión el sentido trascendente del mundo como totalidad, sólo entonces se la completa, porque sólo entonces es posible construir una escala de valores con uno de ellos indiscutiblemente primero, absoluto y justificante. Porque o Dios es voluntariamente aceptado como Quien es, o todo se transforma en opinión y oportunismo (...). Y esto plantea en la práctica una disyuntiva peligrosísima, que de ningún modo puede serle indiferente al educador" (p. 30).

El cap. III es, a nuestro parecer, el capítulo clave: *La educación, ¿proceso o resultado?* La respuesta del Autor no pue-

de ser más sensata. En una época imbuída en el "hegelianismo", para la cual todo es "proceso dialéctico", es importante afirmar taxativamente, como lo hace Bolzán, que hay un sujeto educable, y que el sujeto, una vez educado, llega a "poseer" la educación. Esto, que suena a perogrullada, no parece serlo tanto para la UNESCO, según la cual el objetivo primordial de la educación es el "aprender a aprender", como se concluyó en un Congreso Internacional celebrado en Moscú en 1968. "Aprender a aprender" —comenta el Autor— "es cabalmente no poder ni dar un paso, estar siempre a la expectativa de hacer algo pero nunca poder comenzar (...). O el educando llega a poseer algún grado de educación, o el proceso mismo no tiene sentido. O la educabilidad se va colmando con educación, o el educando permanece por siempre hueco" (pp. 39-40). Frente a un mundo agnóstico, Bolzán, representa las grandes verdades de nuestra tradición filosófica: el hombre es capaz de llegar a la verdad y, más allá de toda praxis, es capaz de gozar de ella.

Consagra el Autor el cap. IV a la exposición de su **concepto de educación**. Tras recorrer a vuelo de pájaro las definiciones de los autores más conocidos en el ambiente educacional (léase Piaget, Durkheim, Planchard, Spencer, Montaigne, etc.), según los cuales la sociedad sería el receptáculo final de la actividad humana, sin recurso alguno a la trascendencia, Bolzán ofrece una visión integral del destino del hombre el cual, si bien debe llevarse a cabo en el marco circunstancial de la sociedad, no se clausura en ella sino que se abre a la trascendencia; en un contexto temporo-espacial, debe obrar con sentido trascendente (cf. p.51). Así entendida, la educación es primariamente un perfeccionamiento de la persona, tanto mediante el conocimiento del fin de su existencia (formación de la inteligencia) como mediante la puesta en obra de las acciones conducentes, a su logro (formación de la voluntad). Lo que en la práctica supone el conocimiento y aceptación de su mismo ser, de su ser en el prójimo, de su ser en el cosmos y, como culminación, de su ser en Dios. Qui potest capere, capiat.

Con esto termina la primera parte de la obra, toda ella ordenada a ofrecer los prenotandos para una válida definición de

la educación y, por fin, la definición misma. A partir de estos aspectos más generales, el Autor dedica los dos últimos capítulos (V y VI) al problema del **proceso de la educación** y a la relación de **educación y trascendencia**. En el primero de ellos trata del comienzo de la educación, de su proceso y de su fin. Comienzo que se da en el primer contacto del niño con la realidad. Proceso que compete de lleno al educando que busca sinceramente la verdad y el bien (el Autor presenta aquí, con singular acierto, la figura del "Magister"). Fin de la educación, que culmina con la misma vida del hombre, ya que jamás llegaremos a agotar la realidad.

En el último capítulo, el Autor resume todo lo dicho recordando que al situarse en posición diametralmente opuesta a quienes tratan la educación en un contexto técnico y pragmático "hemos sostenido reiteradamente que éste, bien entendido, debe quedar supeditado al ser y bien de la persona. De otro modo, es tomar el rábano por las hojas y, consecuentemente, servir mala ensalada, haciéndola aceptable únicamente bajo el pseudo-aderezo de 'necesidades actuales', 'cambio', 'actualización de la enseñanza', etc. De una urgencia, en fin, por llevar así la educación al contexto de la sociedad de consumo sin reparar demasiado en esa sutileza que es el ser del hombre y su fin último" (pp. 73-74). Y enumera enseguida los grandes temas del pensamiento cristiano: la trascendencia del alma, su espiritualidad, su individualidad y la resurrección del cuerpo, todos ellos en estrecha relación con la educación. O esto o "la degradación y sumisión de la persona" (p.85).

En síntesis, el libro hace revivir las grandes verdades del "De Magistro" de San Agustín y de Santo Tomás —*nihil novum sub sole*— y lo preferimos, de lejos, a tanta cháchara como hoy se publica sobre presuntas "educaciones liberadoras" o "educaciones para el cambio".

CARLOS F. GUILLOT

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná - 2º año de Filosofía

CLAUDE TRESMONTANT, **El Problema del Alma**, Ed. Herder, Barcelona, 1974, 194 pgs.

Un libro que comenzamos a leer con gran interés, no menguado por algunas afirmaciones inquietantes. Algunos capítulos posteriores despertaron en nosotros una franca reserva, que fue "in crescendo" hasta encontrarnos con el capítulo final el cual, por iluminar el libro desde una perspectiva claramente heterodoxa, nos obliga a un juicio global negativo, no obstante aciertos parciales que reconocemos gustosos.

La primera y más extensa parte de la obra se refiere a la **historia** del problema y de la noción del alma. A lo largo de ella señala el A. la existencia de dos líneas contrapuestas. Una responde a la concepción dualista del hombre, común al pensamiento hindú, órfico y platónico, que halla sus representantes modernos en Descartes, Malebranche y Bergson. Otra es la de la antropología hebreo-bíblica a la que presenta —contrariamente a la crítica modernista— en coincidencia fundamental con el pensamiento cristiano, aristotélico y tomista.

Podríamos formular un juicio positivo acerca de esta visión histórica, en particular por la insistencia que pone el A. en subrayar la unidad substancial del compuesto humano. Algunas frases de Tresmontant nos llevan, sin embargo, a preguntarnos hasta qué punto ha logrado "unir sin confundir". Cuando, por ejemplo, al criticar el concepto vulgar de "alma" y "cuerpo", sostiene que el hombre —"cuerpo vivo"— "es un alma informando una materia" (p.36), o cuando afirma que en el cadáver "no se da la potencia para recibir la información, no hay ya capacidad para ser vitalizado o animado" (p.42). Luego veremos las consecuencias que de estos principios se deducen.

En la segunda parte del libro el A. ofrece un análisis metafísico del tema del alma. Comienza por comprobar la **substancialidad**, siguiendo un método inductivo a partir de la ciencia biológica. El capítulo presenta un interés innegable. Podemos seña-

lar en él aspectos positivos, como la clara afirmación de la existencia del alma, vedada hoy en ciertos ambientes católicos por un absurdo arcaísmo judaizante, pretendidamente bíblico. Digno de nota es también el hecho de que allí los biólogos y bioquímicos contemporáneos aparecen confirmando, aún sin ser conscientes de ello, el hilemorfismo aristotélico (p.141) y la doctrina del acto y la potencia (p.149).

Sin embargo esta sección presenta varios puntos oscuros, sobre los que centran su crítica tanto Lahaye en su libro "Qu'est-ce que l'âme?" como el P.G. de Nantes en su conferencia apologética "Le Probleme de l'Âme" (CRC, N° 78).

Especialmente de Nantes señala cómo, en relación con el alma, el A. confunde la "inteligencia inconsciente" (inteligencia de naturaleza, impresa en la naturaleza) y la "inteligencia consciente" (inteligencia de facultad, única verdaderamente intelectual). Esta confusión de funciones no permite diferenciar claramente el alma humana de la de los otros organismos vivientes. De este modo, el argumento que el A. utiliza para demostrar como posible la inmortalidad del alma (pp.167-168), sería perfectamente aplicable al alma vacuna o al alma vegetal de la soja.

Además, el vivo deseo de afirmar la unidad del hombre en polémica contra el "dualismo" substancial así como la acen tuación excesiva del papel inconsciente y organizador del alma, puedan llevar paradójicamente al A., deseoso por otra parte de distinguir bien el ejercicio de las facultades del entendimiento y de la voluntad, a una especie de "iritismo": cuerpo-alma-espíritu (cf.CRC, p.9). Este "iritismo" parecería ya insinuarse cuando trata la antropología hebrea, con su diferenciación no tan clara "basar-nefesh-ruai", aspecto divino este último, que el A. relaciona con el "nous" aristotélico (p.57).

Luego de haber analizado la substancialidad del alma, aborda el A. el tema de su **inmortalidad**. Decididamente rechaza la pretensión de la filosofía moderna de concebir la muerte como una aniquilación. Son, según él, argumentos pseudocientíficos, pues la aniquilación escapa al campo fenomenológico, no siendo así objeto de las ciencias experimentales, en las que pretenden fundarse los filósofos materialistas.

Expone luego el A. los argumentos con los que Santo Tomás prueba la inmortalidad del alma, y los encuentra "perfectamente válidos y convincentes" (p.173), pero sin concederles más que un valor de probabilidad, como si fueran meras razones de conveniencia. Podemos "confiar en una existencia ulterior" (p.174) pero no deducirla demostrativamente a partir de la naturaleza misma del alma. Y esto porque "la existencia es un don", que no sabemos si nos será concedido, después de la muerte. Santo Tomás había respondido potencialmente a esto, al demostrar que Dios no aniquila lo creado (v.gr. en Sum Theol.I,65, 1, ad. 1), y el mismo A. parece convencido de ello (p.176), pero prefiere —acercándose así a la teología de Cullmann— considerar la pervivencia del alma como unida al don sobrenatural de la gracia.

No podemos aceptar esta posición. La inmortalidad, por cierto, es un don de Dios, pero no un milagro, no un don sobrenatural. Es un don concedido por Dios creador al haber dotado el alma con una determinada naturaleza, espiritual y simple, y por ende indestructible. La posición contraria conduciría a no pocos errores, por ejemplo, a pensar que Dios debe sustentar milagrosamente en la existencia a las almas de los condenados; o que las aniquila. O también nos llevaría a negar la existencia del infierno, al cual sólo de paso —vale la pena señalarlo— alude Tresmontant, considerándolo una doctrina de la teología cristiana (p.166). De la teología y no de la fe.

El último capítulo, de índole más teológica, referido a la **resurrección**, aparece como el más discutible de toda la obra y nos induce a interpretar de manera negativa algunas de sus afirmaciones anteriores, cuyo sentido oscuro o ambiguo admitía una lectura correcta.

La escatología cristiana enseña la existencia de una etapa intermedia (inmortalidad del alma separada) y de otra final y definitiva (resurrección de la carne). La teología neomodernista —contagiada de protestantismo— tiende a negar la inmortalidad (a la que considera equivocadamente "infiltración de la filosofía griega") para poner todo el acento en la resurrección (único aspecto "verdaderamente bíblico").

El error de Tresmontant consiste —a la inversa— en una negación práctica de la resurrección, negación fundada, paradójicamente, en su exégesis de los textos bíblicos a ella referidos. La misma resurrección de Cristo no significa otra cosa que "en el tiempo actual, él está personalmente vivo, y que lo ha probado manifestándose a testigos dignos de crédito". Más aún: "si se hubiera encontrado el esqueleto de Yeshúa (sic) en el sepulcro, no cambiaría ello nada al hecho de la resurrección" (p. 188). No dice Jesús al Buen Ladrón "al final de los tiempos Dios te resucitará (...)" le dice: **hoy**" (p.187).

No hay que confundir esta posición del A. con la teoría de la "supresión de duración" después de la muerte, por la que Karrer y Betz conciben la resurrección como realizada en el instante inmediatamente posterior a la muerte. La teoría de Tresmontant se funda en un supuesto antropológico: esta vez el afán por afirmar la unidad del hombre contra el dualismo, lo lleva a identificar el hombre con el alma. "La resurrección —dice—, es decir, la entrada del hombre en la vida eterna, es del hombre entero, de la persona completa y no simplemente de una parte. La cuestión estriba en saber si la persona está disminuida o amputada por el hecho de que ella no informe ya una materia con la que constituía el cuerpo organizado. Se trata de saber si la **función** de información está ligada de manera inherente a la existencia y a la esencia misma del alma..." (p. 188).

La resurrección concebida como espiritualización es un concepto gnóstico, no extraño en un autor que —siguiendo las huellas de Teilhard— entiende la evolución biológica como un paso progresivo de la materia al espíritu. Tresmontant es consciente de esto, y se defiende por anticipado de la acusación de platonismo. Pero su defensa no es convincente. Si bien la existencia de un alma viviendo en el mundo no es para él un mal, ni resultado de una caída, se trata, con todo, de una "existencia provisional" (pp.192-193). Hay una depreciación de la materia, a la que considera como algo meramente accidental. De todo esto se podrían deducir consecuencias negativas para el dogma de la Encarnación, para la plenitud de la Redención, para la Eucaristía y para

la Asunción de María "en cuerpo y alma" a los cielos.

También es consciente el A. de su oposición con el dogma cristiano. Pero intenta contraponer la doctrina de la Iglesia a la del "rabino Yeshúa":

"Lo importante es saber si el cristianismo contiene realmente la doctrina de que las almas de los justos vivificadas por el Verbo creador **irán de nuevo, al final de los tiempos, a informar una materia para constituir, nuevamente, cuerpos organizados**. El caso es que eminentes doctores, como San Jerónimo y Santo Tomás de Aquino lo han pensado así. Y el cristianismo también así lo enseña. Pero se trata de saber si esa es, realmente, la enseñanza de Yeshúa (I). Y creemos que no" (p. 189).

La fe aparece aquí rebajada al nivel de simple opinión. Y esto no se justifica por la necesidad de una "exégesis científica de los textos bíblicos" (p.193). No es lícita una exégesis al margen del dogma, del magisterio, de las "enseñanzas del cristianismo".

Acabada la lectura del libro, volvemos a hojear las primeras páginas, y se nos presenta entonces un interrogante, que no es la primera vez que nos planteamos: ¿Qué valor tiene hoy el "imprimatur", tan a menudo concedido con facilidad y ligereza suficientes para desvirtuar su carácter de garantía de la recta doctrina?

P. ALBERTO EZCURRA

THOMAS MOLNAR, *God and the Knowledge of Reality*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1973, 235 pgs.

Thomas Molnar es ampliamente conocido en nuestro ambiente sobre todo por sus notables libros "El Utopismo. La herejía perenne" (Ed. Eudeba, Bs. As., 1970), "La

decadencia del intelectual" (Ed. Eudeba, Bs. As., 1972), y otras obras aún no traducidas pero que ya tienen estado público entre nosotros, por ejemplo "La Contra-Revolución", "Sartre: ideólogo de nuestro tiempo", etc., así como por sus medulosos artículos en nuestra Revista.

El tema central del libro que nos ocupa gira en torno al problema del conocimiento. Según el A., la filosofía epistemológica de Hegel —de tan enorme resonancia en nuestra época— no intenta una aproximación a la realidad; es más bien un medio de promover la gestación de la historia (una ortopraxis más bien que una ortodoxia) en orden a que la humanidad alcance presuntamente su destino; entonces la filosofía deberá autoaniquilarse. Acertadamente trae Molnar a colación una cita de Alexandre Koyré en la que dicho autor afirma que, en el sistema hegeliano, el ser es un ser inquieto, no descansa en sí mismo, no es sí mismo, es otro que sí mismo, siempre insatisfecho consigo mismo, siempre escapando de sí mismo, tratando de hacerse otro, de realizarse a sí mismo a través de su propia negación (pg. XVII, nota 2). La filosofía resulta ser así un mero soporte del dialéctico devenir de la historia. Hegel efectúa, pues, una "transposición" del orden especulativo a la secuencia histórica, de la contemplación sumisa del ser a la acción prometeica de la historia. Y de la historia "simpliciter", sin atender Hegel a aquella distinción agustiniana de la "civitas terrena", fruto del pecado, y de la "civitas Dei" que, aunque incoada en el tiempo, sólo se consuma en la transhistoria. El hiato que S. Agustín pone entre las dos ciudades es cuidadosamente cubierto en el sistema hegeliano.

Molnar juzga con razón que es urgente separarse de la "fascinatio" que ejerce Hegel, especialmente en los tiempos modernos, salvando a la historia de la tiranía de la idea y salvando a la filosofía de la hybris destructora de la historia. Su intento es —nada más pero nada menos— que contribuir a la restauración de la empresa filosófica, arrancada de su verdadero cauce por la perversión hegeliana. Si tal intento quedase frustrado la "decadencia del intelectual" no podría sino culminar en la desaparición simple y llana del "intelectual", y su reemplazo por el "in-

geniero social". Sería el triunfo de la "ideología" sobre el "logos", la invasión de la antifilosofía y, con ella, el nihilismo de la barbarie, con sus subproductos gnósticos y esotéricos.

Se trata, pues, en última instancia, de un problema epistemológico. La epistemología hegeliana es "coalescente": absorción del alma en Dios, absorción del cambio en el Uno, de la historia en el absoluto atemporal, convergencia de toda la conducta humana en el Estado Mundial. El individuo desaparece. A esta epistemología falseada —más que filosofía "ideológica", al decir de Maritain, o "pseudofilosofía", como se expresa Molnar— es necesario oponer una epistemología de la "distinción" por la cual se reconozca la realidad objetiva del mundo extramental, distinto del sujeto pensante, como algo "real", no como un invento o proyección de la mente, la realidad objetiva del individuo y de su mundo moral no reducible a la ineluctabilidad de la historia, la realidad objetiva de la historia no confundible con el Absoluto ni con la transhistoria.

Cabe preguntarse: ¿qué relación tiene lo dicho con el título del libro que analizamos: "Dios y el conocimiento de la realidad"? Una relación mucho mayor de lo que a primera vista pudiera creerse. A nuestro parecer, en la detección de dicha referencia reside el acierto más profundo de este libro. Frente al problema de Dios, Molnar distingue tres posiciones. La primera sostiene que Dios (o los dioses) tiene cierto papel que representar en el universo y en la vida de los hombres, pero que esencialmente permanece (o permanecen) remoto de ambos; posición a la que llama del **Dios inaccesible**. La segunda posición sostiene que Dios no sólo no es remoto del hombre, sino que ni siquiera es distinto de él; es la posición panteísta o "pan-enhénica" (todo-en-uno), la del **Dios inmanente**. Cabe finalmente una tercera posición según la cual Dios no es ni remoto ni inmanente, sino que es **trascendente y personal**; es la posición del realismo.

Pues bien, la intuición central del A. se muestra al afirmar que las diferentes maneras de concebir el problema de Dios diversifican radicalmente la concepción de toda la especulación filosófica. Por eso,

luego de haber expuesto en la primera parte del libro, las distintas actitudes frente al tema de Dios (entendido como el Dios inaccesible, o el Dios inmanente, o el Dios trascendente y personal), el A. dedica la segunda a mostrar los diversos reflejos epistemológicos que tales posiciones engendran (reducibles quizás a la equivocidad, univocidad y analogía), y la tercera a considerar los reflejos políticos suscitados por esa misma diversidad de posiciones. En la última parte, y siempre a partir de las tres fundamentales posiciones frente al problema de Dios, extrae conclusiones en orden a una posible reformulación de toda la empresa filosófica en nuestro tiempo.

A nuestro juicio Molnar alcanza en esta obra la plenitud de su esfuerzo filosófico. Es éste uno de los libros más notables que se han escrito en los últimos años. De su lectura se deduce claramente que el problema de Dios es el problema filosófico por excelencia. De su solución depende todo: la epistemología y la política. Desearíamos vehementemente que cuanto antes este libro fuese traducido a nuestra lengua.

ALFREDO SÁENZ S.J.

LEONARDO CASTELLANI, De Kirkegord a Tomás de Aquino, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1973, 264 pgs.

Quien haya leído esta original obra del P. Castellani, no dejará de advertir la peculiar profundidad con que ha encarado el estudio del filósofo danés.

Si bien el título de la obra deja entrever que son dos los protagonistas, sin embargo es Søren Kierkegaard quien más po-

lariza la atención del Autor, subyaciendo como fundamento la filosofía del Doctor Angélico que rectifica los recodos kirkegardianos.

Más de un lector podrá quizás imaginar que las páginas de este libro nos presentan a un Kierkegaard sin defecto alguno. Nada de eso. El P. Castellani conoce demasiado bien la filosofía kirkegardiana como para no ser ecuaníme en su estudio, mostrando tanto los aciertos como los posibles desvíos del inteligente danés.

Dado que la obra de Castellani manifiesta en su autor una riqueza tan grande de conocimientos filosóficos —como lo muestra cuando fustiga con tanto acierto las desgraciadas filosofías que, partiendo de Descartes y pasando por Kant, procrea el idealista Hegel— y que por lo tanto no podemos abarcarla en su totalidad, máxime cuando a veces el autor nos distrae con sus paréntesis, limitaremos esta presentación a algunos puntos concretos.

1. **Quién es Kierkegaard** (o Kirkegord). Ya en el Prefacio del libro (c.1) encontramos una presentación adecuada del danés: "no es ni católico, ni menos protestante, ni menos modernista, ni menos ateo. Es una mente que peregrina hacia Dios... y su obra ende es un 'Itinerarium mentis ad Deum'..." (p.8). Y en otro lugar: "Es el inventor del 'existencialismo'; aunque esta palabra designa ahora un movimiento filosófico sumamente heterogéneo, algunos de cuyos cultores (o aprovechadores) están en las antípodas del difícil pensador danés; tanto como puede estarlo el ateísmo más radical de la religiosidad más profunda" (c.5, p.62). Respecto a su vida —que es necesario conocer para captar sus genialidades— "fue casi santa, y su filosofía altamente religiosa; y es el filósofo que ha sido objeto de más calumnias e injurias que yo conozca, no sólo en su persona sino también en su doctrina... ¿Qué fue? ni filósofo, ni teólogo estrictamente... fue un filósofo de lo religioso. Toda su vida anduvo con miedo de ser solamente un Poeta de lo religioso" (c.6, p.67).

2. **Razón de ser del título de la obra**. El mismo Castellani, que no pretende hacer de su libro más que una introducción a la filosofía —como lo indica el subtítulo de la obra, y como lo explica en el c.2—, nos da el motivo de dicho título. Y

así, en "los puntos de partida o 'largada'" (c. 3) dice: "El título está al revés... Debería ser de Santo Tomás a Kirkegord. Esta es la idea, pero la vuelta es más interesante, la marcha atrás" (p.27). ¿Por qué "marcha atrás"? Porque "Kirkegord representa un retorno rotundo a la tradición filosófica de la verdad del mundo exterior (y por ende a la veracidad de nuestras facultades cognitivas, de nuestra simple aptitud cognitiva) puesta en duda y aún negada por el 'Idealismo' contemporáneo" (p. 29).

Porque, efectivamente, la filosofía se había extraviado con la "epojé" o suspensión del juicio acerca de la existencia o no del mundo; a ello siguió la negación del mundo externo (Berkeley) y el erróneo concepto de que las cosas dependen del conocer del hombre. "O sea, en el fondo se hizo la conversión monstruosa del intelecto del hombre en el intelecto de Dios. El ser de la cosa depende del intelecto (creador) de Dios, eso sí; pero no del intelecto del hombre, el cual inversamente depende del Ser; e inmediatamente del ser de las cosas sensibles-creadas" (pp. 29-30).

Kierkegaard significa, pues, a pesar de las limitaciones de su formación luterano-hegeliana (que poco a poco fue purificando), un retorno a la verdadera filosofía. Castellani nos lo hace ver en la similitud de los puntos de partida de Santo Tomás y de Kierkegaard: "La largada filosófica de Santo Tomás es el yo y las cosas sensibles copuladas; y después Dios; la largada de Descartes es el yo, Dios y después las cosas; la largada de Kirkegord es el yo, las cosas y Dios juntamente. Fundamentalmente coincide con Santo Tomás en poner el 'primum cognitum' en la verdad de las cosas y la propia existencia" (pp. 22-23).

3. **La filosofía kirkegardiana**. La filosofía de S.K. es profundamente analizada por el P. Castellani. Aquí tendremos tan solo en cuenta los principales puntos por él tratados.

— **Dios por sobre todas las categorías**. De donde "la obra de K. es un mensaje contra el ateísmo moderno" (p.67). Dios trasciende infinitamente todas las categorías, las cuales, en el pensamiento de K. "contenían una relación a Dios. Son categorías concretas, distintas a las de Aristó-

teles y a las de Kant" (p. 79). Vemos, así, que asigna al ser humano el mismo fin último que el que le señala S. Tomás: Dios mismo (c. 8). Para el danés, además, la condición de una vida verdaderamente humana es la fe en Dios. Desgraciadamente su "existencialismo", por el mal uso que de su sistema hicieron los falsos "existencialistas ateos de nuestros días, Jaspers, Sartre, Camus..." (p.209), acabó por convertirse en ateísmo radical, pervirtiéndose así su intuición original.

— **El Singular y lo General.** K. era un singular. Singular es quien ha sido puesto fuera de lo general, quien tiene vocación religiosa a la soledad. A la singularidad en el fondo, unión con Dios) se puede llegar saliendo de lo general (estadio estético), pero no gradualmente sino a través del salto. Salto que es dado en el vacío, hacia algo superior de lo que se deja. Lo general es la masa, la muchedumbre (cf.20). Lo general es la "correntada": el conjunto de leyes, ideas, opiniones, usos establecidos. Para precisar más podemos decir que lo general está en la esfera de lo estético y lo singular en la esfera de lo religioso.

— **Las vidas o estadios de vida.** Son tres para K. El estadio estético, que es la vida superficial, centrada sobre las facultades inferiores; actúa bajo el signo del placer. El estadio ético, centrado sobre el entendimiento práctico o voluntad; actúa bajo el signo del deber. El estadio religioso, que es la vida centrada sobre la fe; actúa bajo el signo del sufrimiento (cf. cc. 10.11.15). Castellani dedica todo un capítulo (c.15) al análisis del estadio estético quizás por ser el más común en la naturaleza humana caída. Dentro de esta esfera están Don Juan Tenorio, Fausto y el Judío Errante, tres desesperados —dice K.—, "uno que desespera de una cosa terrena, otro que desespera de todas las cosas terrenas y el tercero de una cosa ultraterrena, la salvación eterna" (p.156). A estos tres estadios corresponden tres obras del danés: "Diario de un seductor" (estadio estético), "Culpable o no culpable" (estadio ético), "Los papeles" (estadio religioso).

Conclusión. Al terminar de leer esta obra maestra del conocido P. Castellani, nos queda el resabio de haber convivido con un hombre que vivió y murió buscando el

modo de ser fiel a Dios y a sí mismo (c. 26). El Autor argentino lleva en su alma las peripecias, amargas y pensamientos del jorobadito danés, lo cual hace que lo presente con un cariño no divorciado de objetividad.

No quisiera concluir sin destacar el interés que pueda suscitar el apéndice I. "Dije una vez —comienza diciendo Castellani— que Dios mandó con K. un mensaje contra el ateísmo, y que un avestruz lo tragó, lo digirió, y convirtió en ateísmo; he aquí el existencialismo ateo. La filosofía (moderna) terminó con Hegel...; de él surgió en lo teórico la elaboración del ateísmo —Feuerbach— y en lo práctico el comunismo de Marx; y dentro del cristianismo la herejía del modernismo, que sigue hasta ahora: sigue y crece" (p. 252). Luego pasa a examinar aquella figura que representa la cumbre actual del ateísmo, J. P. Sartre, enseñándonos con el bisturí de un análisis certero que su "obra literaria compuesta de dramas y novelas, es literatura perversa, cínica y blasfema" y que en "filosofía no tiene nada que hacer: su libro... 'El Ser y la Nada'... es un curioso mamotreto compuesto con gran oscuridad en torno a tres contradicciones" (p.253). Puedo asegurarlo: quien lea *De Kirkegard a Tomás de Aquino* no se arrepentirá.

RICARDO B. MAZZA

Diácono. Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe.
4º año de Teología.

JUAN MANUEL IGARTUA, S.J., *Respuesta Teológica a Díez - Alegría*, Ed. Acervo, Barcelona, 1973, 190 pgs.

"Marx me ha llevado a redescubrir a Jesucristo y el sentido de su mensaje. Jesús y su mensaje me han hecho caer en la cuenta de que los cristianos no somos cristianos, de que la Iglesia católica exis-

tente en la historia tiene poco de cristiana". "Permanecer en la Iglesia no es igual que permanecer en la Iglesia Católica Romana".

Las dos frases citadas las tomamos al azar del libro "Yo creo en la Esperanza", cuyo autor es el jesuita español Díez-Alegría, y que ostenta como subtítulo "El credo que ha dado sentido a mi vida". El libro constituye por cierto un credo o expresión de fe personal. Lo que no creemos es que esta fe pueda decirse católica. Mientras "L'Osservatore Romano" (1-IV-73) afirma que D.A. "expone tesis por lo menos discutibles y peligrosas", el excelente teólogo español P. Teófilo Urdanoz O.P. considera que su obra "se insinúa como grave provocación a la apostasía de muchos, así como una abierta justificación y propaganda del marxismo".

Como consecuencia de esta discutible "profesión de fe", D.A. fue separado de sus cátedras en la Universidad Gregoriana y solicitó su excomunión de la Compañía de Jesús. Su libro tuvo gran repercusión en España, donde fue causa de una fuerte polémica. La "Respuesta Teológica" del P. Igartua —jesuita y español como D.A.— se inserta en ese debate con el valor de un juicio sereno y ponderado, clara defensa de la fe y la moral católicas, a la vez que valiosa refutación de las tesis erróneas u oscuras de su cofrade y compatriota, por cuya persona muestra a un tiempo dolor y simpatía.

J. M. Igartua, a lo largo de un análisis conducido con sencillez y maestría, nos lleva a descubrir el libro de D.A. como un compendio de las equivocidades y herejías más o menos "criptógamas" que en estos últimos tiempos han infestado mentes y escritos de tantos teólogos empeñados en la obra de "autodemolición de la Iglesia". D.A. resucita todas las tesis esenciales del modernismo acerca de la Fe, la persona de Cristo y su resurrección, la Iglesia y su magisterio; les suma las teorías demitizadoras de raigambre bultmaniana y —sin olvidar las obligadas incursiones en el terreno del celibato eclesástico y la moral sexual— termina por identificar la misión de la Iglesia con los objetivos del socialismo marxista.

En síntesis, D.A. no hace más que explicitar la intención del progresismo, tal

como fuera expresado con sinceridad y claridad desacostumbradas en un reciente "catecismo" francés: "Secularización del proyecto mesiánico y sacralización del proyecto político" ("La Foi mot a mot", Ficha M. Nº 20). La obra teológica del sociólogo español se encolumna en esta línea, como una especie de "Credo del Pueblo de Dios" al revés, expresión de un intento de invertir la fe y de subvertir la Iglesia.

El P. Igartua completa su análisis crítico con un panorama del debate en España y con la transcripción de algunos juicios —de "L'Osservatore" y "La Croix", de teólogos y obispos españoles— acerca del libro de D.A. y de la propia "Respuesta".

Recomendamos tener a mano esta "Respuesta Teológica", ya porque los errores en ella señalados se encuentran hoy dispersos un poco por todas partes, ya porque tenemos harta experiencia de que los despropósitos escritos en Europa terminan por planear sobre el Océano, aterrizar en estas tierras y ocupar un puesto honorífico en muchas librerías consideradas católicas.

P. ALBERTO EZCURRA

HELMUT SCHOECK, *Diccionario de Sociología*, Ed. Herder, Barcelona, 1973, 390 pgs.

La Sociología es una ciencia radicalmente ambigua. Nacida de Comte con el intento de suplantar a la Religión, no logró jamás purificarse de este vicio original y resignarse a su papel de "ancilla", comisionada para el análisis de la realidad social. La apariencia de severa objetividad que le presta el método matemático sirve con excesiva frecuencia de fácil argucia para pasar de contrabando un determinado sustrato ideológico, ya sea éste de tipo filosófico, ya político. A

menudo escapa el sociólogo del campo que le es propio, el de la determinación de los hechos sociales, para internarse en el terreno de la deontología. Es casi imperceptible el paso de la comprobación de un hecho ("esto es así") a la afirmación de un principio ("esto debe ser así").

No es ajeno a dicha crítica el autor de este "Diccionario", en el cual la explicación de muchos términos se ve fuertemente coloreada por una ideología, no fácil de identificar con claridad.

Por cierto que el autor es antimarxista ("rara avis" en el campo de la hodierna sociología) pero muchas de sus afirmaciones pecan de un democratismo demasiado ingenuo, o rinden culto a mitos y "slogans" establecidos por la mentalidad dominante en el mundo de postguerra.

Habida cuenta de estas limitaciones, la obra puede satisfacer "las necesidades de un lector corriente", intención señalada tanto en el prólogo de la misma como en el título original alemán: **Pequeño Diccionario de Sociología** (Kleines soziologisches Wörterbuch).

A. E.

EUSEBIO DE CESAREA, Historia Eclesiástica (2 tomos), texto, versión, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado O.P., BAC, Madrid, 1973 I: 344 pgs.; II: 687 pgs.

Eusebio de Cesarea representa, después de Orígenes, una de las cumbres de la investigación y de la erudición entre los escritores griegos de la antigüedad. Si dejamos de lado los defectos de sus doctrinas, un tanto fluctuantes entre la ortodoxia atanasiana y la herejía arriana, no podemos escatimar elogios a sus tratados, en especial por el hecho de constituir verdaderos arsenales de citas extractadas de obras paganas y cristianas, no pocas de

ellas perdidas para siempre. De ahí que a pesar de su no plena ortodoxia, y de la carencia casi total de estilo y de forma literaria, la obra del Obispo de Cesarea se haya salvado en su mayor parte de cualquier ulterior destrucción, ya que sus sucesores entendieron que con ella se nos transmitía un impresionante caudal de datos de historia pagana y cristiana, de literatura antigua, de filosofía, geografía, cronología, filología y paleografía.

Dentro del amplio abanico de su producción literaria, que incluye panegíricos (entre otros, su famosa "Vita Constantini"), obras históricas, apologéticas, bíblicas, exegéticas, dogmáticas, sermones y cartas, aquella obra por la que pasó a la posteridad es la que ahora nos ocupa, gracias a la cual Eusebio de Cesarea es considerado como el verdadero padre de la historia eclesiástica. Hay que observar, sin embargo, que su concepto de la "historia" no corresponde exactamente al concepto que hoy tenemos de la misma. Podríamos decir que más que una "historia de la Iglesia" lo que nos ha legado es una "historia eclesiástica". Su intención fue rescatar del pasado las personas, obras y acontecimientos de la Iglesia que merecieran ser recordados, y cuya memoria pudiese interesar a los cristianos, obispos o laicos. Esta especie de "reunión de material eclesiástico", no implica que el material recogido haya sido simplemente acumulado: hay en Eusebio una evidente preocupación por el encuadramiento cronológico de dicho material. Además su misma concepción de la Iglesia (no una magnitud meramente histórica, sino trascendente y escatológica desde el comienzo) le hubiera impedido escribir una "historia de la Iglesia". En su concepto, la Iglesia no es sujeto de historia. Si lo son sus hombres, comenzando por el Hijo de Dios, hecho hombre verdadero, sus instituciones, sus doctrinas "eclesiásticas". Y esto es lo que reunió. Tal acopio de material hizo decir a De Ghelling que "aparte de la Carta a Diogneto y de los escritos gnósticos copiosos, nada se ha encontrado hasta ahora que no figure en forma de mención o de cita en la gran obra de Eusebio de Cesarea". Por otra parte, como escribe Lightfoot "ningún escritor ha mostrado nunca una penetración más aguda en la elección de los temas que podrían tener un interés permanente para las futuras generaciones.

Vivía en los confines de dos épocas, separadas una de otra por una de esas anchas líneas de demarcación que sólo aparecen con intervalo de varios siglos".

El plan de la obra que se propuso Eusebio nos lo presenta él mismo en los dos primeros párrafos que abren su obra: "Es mi propósito consignar las sucesiones de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; el número y la magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica y el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y en la presidencia de las iglesias más ilustres, así como el número de los que en cada generación, de viva voz o por escrito, fueron los embajadores de la palabra de Dios; y también quiénes y cuántos y cuándo, sorbidos por el error y llevando hasta el extremo sus novelorías, se proclamaron públicamente a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia y esquilmaron sin piedad, como lobos crueles, al rebaño de Cristo; y además, incluso las desventuras que se abatieron sobre toda la nación judía enseguida que dieron remate a su conspiración contra nuestro Salvador, así como también el número, el carácter y el tiempo de los ataques de los paganos contra la divina doctrina y la grandeza de cuantos, por ella, según las ocasiones, afrontaron el combate en sangrientas torturas; y además los martirios de nuestros propios tiempos y la protección benévola y propicia de nuestro Salvador".

Así, pues, la intención del autor era presentar: 1) las listas de los obispos de las comunidades más importantes; 2) los maestros y escritores paganos; 3) los herejes; 4) el castigo del pueblo judío por parte de Dios; 5) las persecuciones de los cristianos; 6) los martirios y la victoria

final de la religión cristiana. Según Quasten este orden deja traslucir la intención apologética de toda la obra: suministrar la prueba de que fue Dios quien fundó la Iglesia y la guió hasta su victoria final sobre el poder del Estado pagano.

La traducción del P. Velasco Delgado es del todo nueva y, lo que es más importante, es la primera versión en lengua española directamente realizada sobre el mejor texto crítico que poseemos. Felizmente, y a diferencia de otros tomos de los Padres que ha publicado la BAC (por ejemplo, el de las homilías de San León Magno), esta edición es bilingüe, de modo que el lector culto fácilmente podrá comparar la traducción con el original griego. El traductor ha buscado por sobre todo la fidelidad estricta, incluso literal, al texto de Eusebio, sin preocupación desmedida por la elegancia literaria. Asimismo es muy de alabar la erudita introducción, así como la bibliografía, las excelentes notas y los detallados índices, todo lo cual hace de esta "Historia Eclesiástica" una obra que no puede faltar en ninguna biblioteca patristica.

Felicitemos, pues, a la BAC y al traductor. Asimismo nos adherimos al deseo de este último —expresado en su prólogo— de que la obra "sirva de modesto homenaje al que fue objeto de la gran admiración de Eusebio, el emperador Constantino el Grande, en el XVII centenario de su nacimiento". Frente a nuestra época, que habla con tan poco aprecio de la llamada "Iglesia constantiniana", este libro tiene un cierto carácter de desagravio a la memoria del gran Emperador cristiano, el primero que dio paz y libertad a la Iglesia de Cristo.

ALFREDO SÁENZ S.J.

LIBROS RECIBIDOS

- PACIOS Antonio M.S.C., **La Pasión de la Iglesia**, Círculo Zarag., 1971, 188 pgs.
- SÁNCHEZ-VENTURA Francisco, **María precursora de Cristo en su segunda vida a la tierra**, 2ª ed., Círculo Zarag., 1973, 169 pgs.
- RAMIREZ Jacobus M., **De Analogía**, Tomo II en 4 vol. de la "Opera omnia", Ed. C.S.I.C., Instituto de Filo. Luis Vives, Madrid, 1970-72, 1947 pgs.
- CIRIGLIANO Gustavo F.J., **El Proyecto Argentino. De la Educación a la Política**, Ed. Pleamar, Bs. As., 1973, 225 pgs.
- DE MIGUEL María Esther, **Puebloamérica**, Ed. Pleamar, Bs. As., 1974, 199 pgs.
- TRIVIÑO Pbro. Julio, **Devocionario Hacia la Vida Eterna**, Bs. As., 1973, 360 pgs.